

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

OEUVRES
DE BOSSUET.

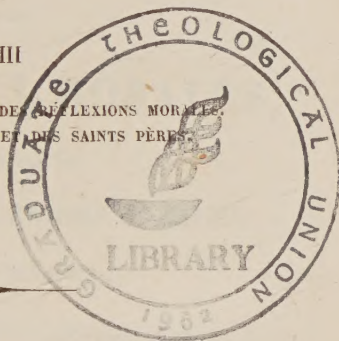
OEUVRES DE BOSSUET

ÉVÊQUE DE MEAUX.

Reproduction de l'édition de 1816-1820, de A. Lebel, revue et corrigée.

TOME III

AVERTISSEMENT SUR LE LIVRE DES RÉFLEXIONS MORALES.
DÉFENSE DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES.



PARIS

PAUL MELLIER,

Librairie Ecclésiastique et Religieuse,

PLACE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 11.

JACQUES LECOFFRE ET C^e,

Librairie centrale, Catholique et Classique,
RUE DU POT-DE-FER-SAINT-SULPICE, 8.

ADRIEN LECLÈRE ET C^e,

Imprim. de N. S. P. le Pape et de Mgr. l'archev.
de Paris,

RUE CASSETTE, 29,

GUYOT PÈRE ET FILS,

Imprimeurs-Libraires à Lyon,
GRANDE RUE MERCIÈRE, 39;

OLIVIER-FULGENCE, IMPRIMEUR-ÉDITEUR, A POISSY.

1846

Property of
CBSK

Please return to
Graduate Theological
Union Library

PQ
1725
A2
1845
V.3

DE BOSSUET

TABLE DE MATIÈRE



Property of
CRSK

Please return to

Union Library
Graduate Theological

55L
3

AVERTISSEMENT

SUR LE LIVRE

DES RÉFLEXIONS MORALES,

PUBLIÉ SOUS LE TITRE DE

JUSTIFICATION DES RÉFLEXIONS MORALES

SUR LE NOUVEAU TESTAMENT,

Composée en 1699, contre le *Problème ecclésiastique*, etc.

AVERTISSEMENT

SUR LE LIVRE

DES RÉFLEXIONS MORALES.

§ I. De l'utilité de ces RÉFLEXIONS, et pourquoi on les publia dans le diocèse de Châlons.

1. *Desir des évêques sur la publication de l'Ecriture en langue vulgaire.*
- 2. *La Vulgate autorisée par le concile de Trente. Sess. 4. décret. De edit. SS. libror.*
- 3. *Ce livre reçu et publié par M. L. A. de Noailles, évêque de Châlons.*
- 4. *Permission tacite de feu M. François de Harlai, archevêque de Paris.*
- 5. *Edition faite dans les règles. Ce que l'Eglise est en état d'exiger sur ce sujet.*
- 6. *Dessein de l'auteur des réflexions.*

Les théologiens que monseigneur l'archevêque a chargés de la révision de cette édition dernière (de 1699), sont obligés par son ordre de donner cette instruction au public. Et pour aller à la source, ils remarqueront d'abord :

1. Que ç'a toujours été le desir des saints évêques, que les divines Ecritures ne fussent mises entre les mains du peuple qu'avec certaines précautions, dont la première est qu'elles fussent accompagnées de notes approuvées par les évêques, qui en facilitassent la méditation et l'intelligence, et empêchassent les fidèles de s'égarer dans une lecture où se trouve naturellement la vie éternelle pour eux ; mais où aussi l'expérience du siècle passé n'avoit que trop fait voir qu'en présumant de son sens et marchant dans son propre esprit, on pouvoit trouver autant d'écueils que de versets, conformément à cette parole de l'Apôtre : Nous sommes la bonne odeur de JÉSUS-CHRIST pour la gloire de Dieu, tant pour ceux qui sont sauvés que pour ceux qui périssent : c'est à dire, odeur de vie pour les uns, et odeur de mort pour les autres ¹.

2. Ç'a été pour cette raison que le saint concile de

¹ II. Cor. ix. 15, 16,

Trente défend avec tant de soin les éditions de la sainte Ecriture, et des notes sur ces divins livres, qui ne seroient pas conformes à l'édition Vulgate, canonisée dans le même décret, ou publiées indifféremment par toutes sortes d'auteurs, même inconnus, et sans l'approbation expresse des Ordinaires : par où, en nous montrant quelles éditions il réproûve, il déclare en même temps celles qu'il désire.

Rempli de cet esprit du concile et de l'Eglise catholique, M. l'archevêque de Paris étant encore évêque de Châlons, crut trouver un trésor pour son église dans le livre qui a pour titre : *Le nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée.*

3. Il fut d'autant plus porté à se servir de ce livre, qu'il avoit déjà été approuvé par son prédécesseur, d'heureuse mémoire : seulement, il se crut obligé de le revoir avec un nouveau soin, tant pour le rendre de plus en plus conforme à la Vulgate, que pour en réduire les sommaires et les réflexions à une plus grande correction et exactitude. Ce qui a été exécuté dans les éditions précédentes, comme il paroît par les endroits notés à la marge¹, et par beaucoup d'autres, qu'il seroit trop long de rapporter.

Après ce pieux travail, il adressa toute l'ouvrage, à l'exemple de son prédécesseur, aux curés, vicaires et autres ecclésiastiques de son diocèse, c'est à dire à tous les ministres et prédicateurs de la sainte parole, pour être la matière de leurs instructions : afin que les peuples qui étoient commis à leurs soins, la reçussent par leur ministère, sous l'autorité de l'évêque, qui selon l'esprit de l'Eglise en devenoit par ce moyen le distributeur.

Il ne faut pas oublier qu'il y avoit déjà environ quinze ans que ce livre, qui ne contenoit encore que le texte de l'Evangile avec les notes dessus, étoit reçu dans le diocèse de Châlons avec une telle avidité et une telle édification, que l'on crut voir renouveler en nos jours l'ancien zèle des chrétiens pour la continuelle méditation de la parole de Dieu les nuits et les jours : et quand on eut ajouté par les

¹ Joan. vi. 4. xvii. 12. Rom. v. 6. I. Thess. iii. 6. II. Thess. ii. 3. Heb. xiii. 21. II. Joan. x. 22. Apoc. iii. 20, etc.

soins de monseigneur l'archevêque, évêque de Châlons, les notes sur le reste du nouveau Testament, la perfection de l'ouvrage eut un effet si heureux, que tous les pays où la langue française est connue, et en particulier la Ville royale, en furent remplis, et que les libraires ne pouvoient fournir à la dévotion des fidèles : ce qui paroît par les éditions innombrables qu'on en faisoit coup sur coup, et qui à l'instant étoient enlevées.

4. Feu M. l'archevêque, d'heureuse mémoire, loin de s'opposer au débit d'un livre dont le fruit se multiplioit à ses yeux, en a souvent reçu les présents avec un agrément déclaré; en sorte que l'on pouvoit appliquer à cet heureux événement ce qui est écrit dans les Actes, que la parole de Dieu alloit croissant ¹, et que le nombre de ses zélés lecteurs s'augmentoît tous les jours.

5. Aussi cette édition s'étoit faite dans toutes les règles. Les prélats, comme on vient de voir, avoient donné aux peuples la sainte parole, avec subordination à leurs pasteurs, et sous la guide des notes si canoniquement approuvées. C'étoit alors, et c'est encore l'esprit de M. de Châlons, de les admettre autant qu'il étoit possible à la lecture des saints livres, sous la conduite et avec la bénédiction de leurs conducteurs. Ce prélat est bien éloigné de croire que ce soit les en priver que de les leur présenter de cette sorte; mais au contraire, que c'étoit leur assurer mieux le profit de cette lecture dans l'ordre de l'obéissance. Mais quoiqu'il estime fort et qu'il conseille cette soumission, il ne semble pas que l'Eglise soit en état de l'exiger, depuis qu'on a répandu dans tout le royaume tant de versions approuvées de l'Evangile et de toute l'Ecriture sainte, qu'il a même fallu distribuer à tous les nouveaux catholiques pour leur instruction nécessaire : si bien qu'il ne restoit plus qu'à y ajouter, selon l'esprit du concile, des notes autant qu'on pouvoit irrépréhensibles.

6. Celles-ci lui parurent d'autant plus propres à son dessein, que sans s'attacher aux difficultés du sens littéral, qui rendent ordinairement les notes si sèches qu'elles touchent peu les cœurs, et nourrissent l'esprit de dispute plutôt que l'esprit de componction, l'auteur déclare d'abord, et par sa préface, et par le titre même de son livre,

¹ Act. vi. 7.

qu'il ne présente au pieux lecteur que des Réflexions morales, lui voulant donner pour introducteur à l'intelligence de l'Evangile, le desir d'en profiter, et accomplir cette parole de saint Jean : L'onction vous instruira de toute chose ¹; et celle-ci de notre Seigneur : Si l'on pratique la volonté de Dieu, on connoîtra si ma doctrine est de lui, ou si je parle de moi-même ².

Nous pouvons dire sans crainte qu'il a réussi dans son dessein, puisqu'il ne faut que lire ce livre, principalement en l'état que M. de Châlons l'a donné, pour y trouver, avec le recueil des plus belles pensées des saints, tout ce qu'on peut desirer pour l'édification, pour l'instruction, et pour la consolation des fidèles.

§ II. Nouveaux soins dans la translation de M. de Châlons à Paris. Un libelle scandaleux est publié, et quel en est le dessein.

1. *M. de Châlons transféré à Paris y approuve ce livre.* — 2. *Avis reçus de toutes parts. Table faite par ordre de M. de Paris. Attention contre les erreurs des cinq propositions. Problème ecclésiastique, ouvrage de ténèbres et séditions. Long silence de l'auteur du problème.* — 3. *Jansénisme des réflexions, prétexte des ennemis de saint Augustin. Instruction pastorale du 20 d'août cause de l'accusation.*

4. En ce temps, par une favorable disposition de la divine Providence, ce prélat fut appelé au siège de Saint-Denis, et le dépôt qu'il avoit laissé à l'Eglise de Châlons, qu'il avoit si soigneusement et si longtemps gouvernée, fut comme transféré avec lui à l'Eglise de Paris. Ce fut alors qu'il sentit une nouvelle obligation de perfectionner cet ouvrage : et prévoyant que l'édition qui couroit avec tant de fruit, seroit bientôt épuisée, il préparoit la suivante, qui est celle-ci ³, avec une attention inexplicable, sans ménager son travail au milieu de tant de pénibles occupations, desirant avec saint Paul de donner à un troupeau qui lui est si cher, non seulement l'Evangile, mais encore sa propre vie ⁴. Car encore qu'il nous fit l'honneur de nous appeler en partage d'une si sainte sollicitude, loin de se vouloir décharger lui-même, non seulement il guidoit nos pas, mais encore il donnoit à ce saint ouvrage tout le temps que lui laissoient tant d'occupations inévitables : et, s'il nous

¹ I. Joan. II. 27. — ² Joan. VII. 17. — ³ C'est celle de 1699. — ⁴ I. Thess. II. 8.

est permis de révéler ce secret, il y employoit encore plus la prière continuelle que l'étude.

2. La première chose que Dieu lui mit dans l'esprit, fut non seulement de recevoir de toutes parts les avis de ses amis, mais encore de profiter de la malignité des contre-disants, pour aller au devant de tous les scrupules tant soit peu fondés, et amener cet ouvrage à la perfection. D'abord il trouva utile de donner aux sages lecteurs un moyen de digérer les matières, dans une table exacte et bien ordonnée, par le secours de laquelle on réduiroit à certains chefs toute la forme de la saine doctrine, et on seroit prévenu contre toutes les erreurs, surtout contre celles qu'on avoit le plus à craindre en nos jours. Ainsi l'on remarque principalement ce qui regardoit ces cinq fameuses propositions qui y ont causé de si longues et de si dangereuses disputes. On y voit sous la lettre G, que l'on résiste à la grâce jusqu'à en empêcher l'effet; sous la lettre C, que les commandements ne sont pas impossibles; sous la lettre L très distinctement, que la grâce n'impose aucune nécessité à la volonté de l'homme; sous la lettre I, que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes: et ainsi du reste.

La vigilance du grand prélat qui conduisoit cet ouvrage, lui fit observer que le lecteur auroit trop de peine de rechercher dans la table les réflexions qui excluoient expressément toutes les erreurs condamnées: ainsi il nous ordonna de les recueillir et d'en faire un corps dans cet Avertissement. On y travailloit, et la table étoit déjà imprimée, quand on vit paroître le séditionnaire libelle qui a excité l'horreur des gens de bien, et provoqué la vengeance publique. Nous ne croyons pas qu'on attende une sèche réfutation de cet ouvrage de ténèbres, qui n'étoit digne que du feu; mais plutôt, à l'occasion de la calomnie, et pour la tourner au profit de ceux à qui, comme dit l'Apôtre ¹, tout réussit en bien, une explication fructueuse des principes de piété dont on a fait la matière d'une accusation odieuse. Car pour l'ouvrage en lui-même, dont les principaux magistrats se sont rendus les vengeurs, la condamnation en étoit prononcée dans ces paroles de la loi: Vous ne maudirez point le grand pontife de Dieu, ni le prince de votre peuple ². Saint Paul, en respectant l'ombre

¹ Rom. VIII. 28. — ² Exod. XXII. 28.

de cette autorité dans les restes du sacerdoce judaïque qui s'évanouissoit¹, apprend aux chrétiens de quel supplice sont dignes ceux qui les méprisent dans les pontifes de la nouvelle alliance. Et, pour dire seulement ce mot d'un libelle si scandaleux, que prétendoit son auteur? Si le zèle de la vérité le pressoit, d'où vient qu'il attendit trois ans à se déclarer? Depuis l'an 1695 les *Réflexions morales* avoient commencé à paroître avec l'approbation de M. de Châlons; pourquoi garder le silence jusqu'à 1698? Le jansénisme qu'on ose imputer à M. l'archevêque de Paris, n'étoit-il à craindre qu'alors?

Mais ce malheureux auteur peut-il dire sérieusement et croire en sa conscience que ce prélat soit janséniste. Lui qui dès le commencement de son pontificat dans cette célèbre ordonnance et instruction pastorale du 20 d'août 1696, avoit si solennellement condamné le jansénisme dans le livre intitulé : *Exposition de la Foi*, etc., et avoit si expressément ordonné l'exécution de toutes les constitutions apostoliques, tant d'Innocent X que d'Alexandre VII, d'heureuse mémoire, tant sur le droit que sur le fait? Il paroît visiblement que l'accusation du jansénisme ne peut subsister avec une telle ordonnance, et ne peut être autre chose que le prétexte d'une haine injuste dont on a voulu cacher la cause.

3. Mais elle est visible. M. l'archevêque de Paris, en condamnant tous ceux qui s'opposeroient, soit en secret, soit en public, aux constitutions apostoliques, avoit cru également nécessaire de réprimer par cette ordonnance les ennemis cachés de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, tant de fois consacrée par l'Eglise romaine, et adoptée par tant d'actes solennels des souverains pontifes, depuis saint Innocent I, jusqu'à Innocent XII, qui gouverne aujourd'hui si saintement l'Eglise. C'est l'approbation et confirmation authentique de la doctrine de ce Père, si solidement établie dans l'ordonnance du 20 d'août 1696, qui a soulevé l'auteur du libelle. Il n'a fait que prêter sa plume aux ennemis de saint Augustin, et l'attaque des *Réflexions morales* sur l'Evangile n'en est que le prétexte.

¹ Act. xxiii. 3.

§ III. Malicieuse suppression des passages, où les Réflexions morales expriment très clairement la résistance à la grâce.

1. *Dissimulation maligne des ennemis du livre.*

1. En effet, s'il s'agissoit seulement de juger l'auteur sur le jansénisme, il ne falloit pas dissimuler que les Réflexions Morales sont toutes remplies de ces propositions, qu'on rejette souvent les grâces que Dieu nous présente, puisqu'on ferme l'oreille à sa miséricorde ; et que cette miséricorde est méprisée. On repousse la main de Dieu, qui veut nous guérir ; et un peu après on repousse la main de Jésus-Christ ; et encore : Heureux qui, comme saint Paul, ne rejette pas cette lumière, ne repousse pas cette main, n'est pas sourd à cette voix ¹. Voilà donc une volonté de nous guérir, une opération de Dieu en nous, une voix qui nous parle au cœur, comme à saint Paul, indignement rejetée, repoussée, rendue inutile. Le plus grand malheur n'est pas d'être pécheur, mais de rejeter la main salutaire de celui qui nous veut guérir par la pénitence ². Quel aveuglement ! mais quelle malice, de ne vouloir pas sentir dans ces paroles une liberté qui rend inutiles les presserments salutaires d'une main qui nous favorise jusqu'à vouloir nous guérir ! Ce n'est pas une grâce extérieure, ou qui reluit seulement dans l'intelligence ; la voici qui cherche le cœur. Au lieu de s'ouvrir à la lumière et aux grâces que le Seigneur lui apporte en le visitant, le cœur s'ouvre à la malice ³. L'auteur ajoute : Jésus-CHRIST nous parle en tant de manières par sa vie, par ses bienfaits, par ses inspirations ; serons-nous sourds à tant de voix ? On voit toutes les grâces extérieures et intérieures unies pour gagner un cœur ; et cependant nul effet en ce cœur sourd. En un autre endroit : Que je réponde, Seigneur, au desir que vous avez que je demeure en vous, en desirant et en faisant que vous veniez, que vous demeuriez, que vous croissiez en moi, que je n'y mette pas d'obstacles par mes desirs déréglés. Voilà ce que veut la grâce ; voilà ce qu'il faudroit faire de notre côté pour lui donner son effet ; et voilà ce qu'empêchent nos mauvais desirs. Il ne s'agit pas d'une résistance improprement dite, où la grâce soit seulement combattue ; elle est malheureusement vain-

¹ Rom. II. Matth. VIII. 29. Act. XXII. 7. — ² Luc. XIX. 42. Marc. IX. 45. Joan. III. 19. II. Thess. I. 9. — ³ Luc. XIV. 1.

cue, destituée de l'effet qu'elle vouloit, par la seule défection très volontaire et très libre de la volonté dépravée ; ou, comme l'auteur dit ailleurs : Elle est oisive par notre faute et par notre négligence¹. En sorte que le pécheur n'a rien à dire au juste jugement de Dieu ; et qu'il ne lui reste, comme disoit le Prophète, que la confusion de sa face², c'est à dire sa propre faute avouée et inexcusable.

Il n'y a rien de plus inculqué dans tout cet ouvrage, que le malheur de rendre stériles et infructueuses tant les grâces de chaque état, que celles qui sont communes à tous les chrétiens. Il est marqué cent et cent fois, que l'aveuglement et l'endurcissement suit ce mépris ; qu'il en est la peine, et qu'il présuppose le crime d'une résistance parfaitement libre.

§ IV. Suppression autant affectée des passages où il est dit, que la grâce ne nécessite pas.

1. *Grâce toute puissante, non nécessitante.*

1. Comme on ne cesse pas dans ce livre d'instruire le peuple sur la rébellion qu'on fait à la grâce, on lui enseigne avec le même soin, que les grâces qui ont leur effet, parce qu'elles fléchissent les cœurs avec cette toute puissante facilité, tant prêchée par saint Augustin, y exercent ce divin pouvoir sans forcer, sans nécessiter la volonté de l'homme, qui est le terme précis dont toute l'école se sert pour exprimer la plénitude de la liberté qu'on appelle indifférence. Ainsi, non content de dire cent fois que Dieu dispose des cœurs les plus rebelles, sans faire tort, sans donner atteinte à leur liberté, l'auteur ajoute ces mots essentiels : Que Dieu tirant à lui nos cœurs rebelles, nous fait une violence qui ne force et ne nécessite point nos volontés ; et qu'il rend ses élus fidèles à sa loi par une charité invincible qui domine dans leurs cœurs sans les nécessiter³.

§ V. Si c'est induire une grâce nécessitante, que de dire qu'on ne peut pas résister à la volonté de Dieu.

1. *Malignité sur la grâce nécessitante.* — 2. *La prière de notre Seigneur pour saint Pierre, ne pouvoit être inutile. Notion rigoureuse du libre arbitre. Force invincible de la grâce efficace.* — 3. *Fausse délicatesse sur les termes de l'Ecriture.* — 4. *Scrupules absurdes. Né-*

¹ Luc. XIX. 24. — ² Baruch. I. 15, et II. 6. — ³ Luc. V. 26. et VIII. 25. XIV. 23. I. Cor. XI. 13.

cessité conditionnelle des événements prévenus ou ordonnés de Dieu.
 8. *Dieu fait agir librement les agents libres. Terreur panique sur le jansénisme.* — 5. *Auteur des réflexions déclaré contre la grâce nécessitante.*

L'auteur du seditieux Problème omet toutes ces propositions, parce qu'il ne songe qu'à rendre odieux, à titre de jansénisme, un livre qui est rempli de maximes si opposées à ce dogme, et un archevêque, qui ne l'auroit jamais approuvé, s'il n'y eût vu éclater partout cette opposition.

1. Mais il n'y a point d'endroits où la malignité de cet auteur se déclare davantage, que ceux où il entreprend de prouver que la grâce nécessitante est marquée dans tous les passages des Réflexions Morales, où il est porté que rien ne peut résister à la toute puissance de Dieu quand il veut sauver les pécheurs, ni en empêcher ou retarder l'effet ¹. Car ces expressions sont si fréquentes dans les Pères, que c'est les livrer tous au jansénisme que d'imputer cette proposition à cette doctrine. Il ne faut que lire cette prière de tout l'Orient dans la liturgie de saint Basile, rapportée dans l'Instruction Pastorale de M. l'archevêque de Paris, du 20 août 1696 : Seigneur, rendez bons les méchants, conservez les bons dans la piété, car vous pouvez tout et rien ne vous contredit : vous savez quand il vous plaît ; et il n'y a personne qui résiste à votre volonté ².

Cette prière est un abrégé de celle de Mardochée au livre d'Esther : Seigneur, roi tout puissant, tout est sous votre empire, et personne ne peut résister à votre volonté, si vous résolvez de sauver Israël ³. Il s'agissoit de les sauver en changeant la volonté parfaitement libre d'Assuérus prévenu contre eux d'une haine qui paroissoit implacable. Mais encore qu'il fût question d'un effet entièrement libre de la volonté, Mardochée n'hésite pas à dire que nul ne peut résister à la volonté de Dieu. Ce qu'il exprime encore en disant que nul ne résiste à la majesté de Dieu ⁴. On dit indifféremment, qu'on n'y résiste pas, ou qu'on n'y peut résister, parce que la volonté de Dieu s'explique quelquefois d'une manière si absolue et si souveraine, même par rapport à la liberté naturelle à l'homme, que l'idée de la résistance ne compatit pas avec l'expression de cette puissance ⁵,

¹ Matth. xx. 34. et xxi. 31. Luc. ix. 43, etc. — ² Prière de la liturgie de saint Basile. — ³ Esther. xiii. 9. — ⁴ Ibid. — ⁵ Absit ut impediatur ab homine omnipotentis Dei cuncta præscentis intentio. Parum de re tanta

2. Ainsi parce que Jésus-Christ exprime par les termes les plus absolus qu'il priera pour saint Pierre, afin que sa foi ne défaille pas ¹, saint Augustin ne craint pas de dire dans le livre de la grâce qu'à cause que la volonté est préparée par le Seigneur, la prière de Jésus-Christ pour cet apôtre ne pouvoit pas être inutile : *Sed quia preparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio* ².

Ainsi parce qu'il plaît à Dieu des'expliquer d'une manière absolue de ce qu'il peut sur nos volontés, le même saint Augustin dit sans hésiter, dans le même livre : Que les volontés humaines ne peuvent pas résister à la volonté de celui qui fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre ³. Ce qui n'est pas vrai seulement à cause qu'il fait ce qu'il veut de ceux qui n'ont pas fait ce qu'il a voulu : *De his enim qui faciunt que non vult, facit ipse que vult* ⁴, mais encore à cause qu'il tourne où il lui plaît, et comme il lui plaît les volontés les plus rebelles.

Ainsi, s'il en faut venir à des faits particuliers, parce que Dieu avoit déclaré de cette manière souveraine et péremptoire, qu'il vouloit donner le royaume à Saül, et ensuite l'ôter à sa maison, pour le transférer à David. Le même saint Augustin dans le même lieu marque expressément, qu'Amasaï, qui se rendit à David en conséquence de ce décret, ne pouvoit pas s'opposer à la volonté de Dieu : *Numquid ille posset adversari voluntati Dei* ⁵? Il marque aussi, qu'encore que ceux qui exécutoient les décrets du ciel en se soumettant à Saül, ne le fissent que par leur très libre volonté, et qu'ils eussent en leur pouvoir de s'y soumettre, et de ne s'y soumettre pas, ce pouvoir ne s'étendoit pas jusqu'à pouvoir résister à Dieu : *Nisi forte... sic erat in potestate Israelitarum subdere, se memorato viro, sive non subdere quod utique in eorum erat positum voluntate, ut etiam Deo valerent resistere* ⁶. Voilà distinctement dans les hommes le pouvoir de faire et ne faire pas, où consiste la véritable et rigoureuse notion du libre arbitre et en même

cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediante non posse. Aug. Oper. imp. cont. Jul. l. v, n. 93.

¹ Luc. XXII. 32. — ² Aug. de correct. et grat. c. 8. — ³ Ibid. 14. — ⁴ Ibid. ⁵ Ibid. — ⁶ Ibid.

temps, qu'on ne peut pas résister à Dieu quand sa volonté se déclare.

Personne n'est étonné de ces façons de parler, ni ne les trouve suspectes, que les ennemis de la vérité; parce qu'on sait, disons-nous qu'elles n'ont pas d'autre sens que celui-ci : il ne peut pas arriver ensemble, que Dieu veuille fléchir le cœur de l'homme, et que les moyens lui manquent pour venir à bout de ce dessein. On sait que pour l'accomplir il répand dans les cœurs, comme parle saint Augustin, une délectable perpétuité et une force insurmontable : *Delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem* ¹. On sait que cette force insurmontable est l'équivalent d'une force qui ne peut être vaincue, à laquelle par conséquent, en un certain sens tout commun en théologie, on ne peut pas résister, et que c'est précisément celle que l'Eglise espère, lorsqu'elle demande à Dieu une inviolable affection pour son amour, *inviolabilem charitatis affectum* ², « en sorte que les desirs qui nous sont inspirés par sa bonté, » ne puissent être changés par aucune tentation, *nulla possint tentatione mutari*.

Si ce langage est suspect, on n'osera plus parler des infaillibles et inmanquables moyens par lesquels Jésus-Christ assure l'accomplissement de cette grande parole : Tout ce que mon Père me donne vient à moi ³ : Il faudra du moins modérer et corriger celle-ci : Tout ce que mon Père m'a donné est plus grand que tout, et personne ne le peut ravir des mains de mon Père ⁴; et y admettre une exception pour les élus, s'ils se peuvent finalement ravir eux-mêmes à celui qui les veut avoir, et dont les puissantes mains les tiennent si bien.

Ainsi, on sera toujours en garde contre les expressions de l'Evangile, de peur qu'un chicaneur ne nous vienne dire que vous êtes jansénistes, en les prenant avec les saints, selon qu'elles sonnent. C'est pourtant dans de semblables paroles, dont l'Evangile est plein, que consiste la suréminente vertu que l'apôtre reconnoît dans ceux qui croient ⁵ : vertu qui nous ressuscite et au dedans et au dehors, et selon l'esprit, et à la fin selon le corps, par une opération qui s'assujettit toutes choses ⁶ : qui par conséquent s'assu-

¹ De correct. et grat. c. 8. — ² Missel Orais. divers. — ³ Joan. vi. 37.

⁴ Ibid. 10, 29. — ⁵ Ephes. i. 19. — ⁶ Philipp. iii. 21.

jettit le libre arbitre comme le sujet de tous les mérites, mais qui ne seroit pas au rang des choses que Dieu a faites, s'il ne demeurait comme les autres assujetti à l'opération de sa puissance.

4. L'école même succomberoit parmi des scrupules si absurdes et si dangereux. Quand les docteurs et les autres théologiens, comme saint Thomas, disent qu'un prédestiné comme tel peut périr finalement, il les faudroit corriger. Qui n'a vu cette question dans la Somme de saint Thomas : Si la volonté de Dieu s'accomplit toujours ? et la réponse qu'il y fait : Que ce qu'il veut simplement s'accomplit toujours ¹. D'où le saint docteur conclut, que tous ceux que Dieu veut sauver efficacement, ne peuvent pas ne pas être sauvés ; et que pour cela, selon la doctrine de saint Augustin, il faut prier Dieu qu'il le veuille, parce qu'il se fait nécessairement, s'il le veut. *Rogandus Deus ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit*. Ce sont des paroles de saint Augustin rapportées par saint Thomas. A quoi on peut ajouter celles du même Père dans le même endroit : que « Dieu sauve qui il lui plaît, à cause que le Tout-Puissant ne peut rien vouloir inutilement. » *Quia Omnipotens velle inaniter non potuerit quodcumque voluerit* ².

Pour ne laisser aucun doute, le même saint Thomas explique quelle est cette nécessité, et il conclut qu'elle n'est que conditionnelle. *Non absoluta, sed conditionalis* : à cause, dit-il, que cette conditionnelle est véritable : Si Dieu veut cela, il est nécessaire qu'il soit. *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse*.

8. C'est donc une vérité semblable à celle-ci : Si Dieu a prévu telle chose, elle ne peut pas ne point arriver. Et l'auteur des Réflexions, qui assure qu'une telle proposition, n'impose aucune nécessité à la volonté ³, en diroit autant de celle-ci : Si Dieu le veut, il ne peut pas ne point arriver ; parce qu'après tout, comme on a vu, elle n'a point d'autre sens que celui-ci. Ces deux choses sont incompatibles, et que Dieu veuille un tel effet, quel qu'il soit, même dans le libre arbitre et que cet effet cependant n'arrive pas.

Et la raison radicale, par où il arrive, selon saint Thomas ⁴, que cette nécessité ne nuit point au libre arbitre,

¹ Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Part. I. qu. 9. art. 6. — ² Ibid. art. 8. — ³ Joan. XII. 32. — ⁴ S. Thom. I. p. 9, 19. a. 8. c. et ad 2 et 3.

c'est que l'efficace toute puissante de la volonté de Dieu , qui opère que ce qu'il veut sera, opère aussi qu'il sera avec la modification qu'il y veut mettre ; c'est à dire, que ce qu'il veut du libre arbitre, arrive contingemment, et peut absolument ne point arriver, parce que telle est la nature de cette faculté, quoique conditionnellement et supposé que Dieu le veuille, cela ne se puisse autrement.

Cette doctrine est connue et commune dans l'école ; cette doctrine est nécessaire pour expliquer les locutions solennelles de l'Ecriture et des Pères. S'il faut les éviter, pour éviter le jansénisme, le jansénisme est partout, et cette absurde précaution de fuir les locutions de l'Ecriture, des Pères, et même des scolastiques, pour n'être point dans l'erreur des cinq propositions, feroit à la fin plus de jansénistes, qu'un sage discours n'en pourroit convaincre.

5. Concluons donc qu'on impute à tort à l'auteur des Réflexions d'admettre une grâce nécessitante, contre laquelle au contraire on a vu qu'il s'est déclaré en termes si clairs ; et par conséquent, qu'il n'y a point de plus visible calomnie, que celle où l'on impute à M. de Paris d'avoir approuvé un livre, où l'on enseigne, non seulement cette grâce nécessitante, mais encore, en quelque façon que ce soit, une grâce qui ne soit jamais destituée de l'effet que Dieu en vouloit.

§ VI. Que la doctrine de saint Augustin sur la grâce qu'on nomme efficace et victorieuse, est nécessaire à la piété.

1. *M. l'archevêque déclaré pour la délectation victorieuse de la grâce. Mystère de la grâce impénétrable.* — 2. *Doctrines de saint Augustin sur la grâce, approuvée par toute l'Eglise, De dono persever. 19 et 23.*

1. Il est vrai qu'en même temps M. de Paris veut qu'on sache, et il s'en est trop déclaré par son instruction pastorale du 20 d'août 1696, pour ne laisser jamais aucun doute de son sentiment, il veut, disons-nous, qu'on sache, qu'en reconnoissant une grâce qu'on peut rejeter, il ne prétend point qu'on affoiblisse par là cette victorieuse délectation, cette opération efficace et toute puissante qui fléchit invinciblement les cœurs les plus obstinés, et les faits voulants de non voulants qu'ils étoient auparavant, *volentes de nolentibus*, comme parle perpétuellement saint Augustin et tous les autres saints défenseurs de la grâce chrétienne.

C'est le grand mystère de la grâce, d'un côté d'être

si présente à tous ceux qui tombent, qu'ils ne tombent que par leur pure faute, sans qu'il leur manque rien pour pouvoir persévérer; et de l'autre, d'agir tellement dans ceux qui persévèrent actuellement, qu'ils soient fléchis et persuadés par un attrait invincible. C'est, encore un coup, le grand mystère de la grâce, qu'à même temps que les justes qui persévèrent, doivent leur persévérance à une grâce qui leur est donnée par une bonté particulière, ceux qui tombent ne puissent se plaindre que le plein et parfait pouvoir de persévérer leur soit soustrait. Il importe que la liaison de deux vérités si fondamentales soit impénétrable à la raison humaine, qui doit entrer dans une raison plus haute, et croire que Dieu voit dans sa sagesse infinie les moyens de concilier ce qui nous paroît inalliable et incompatible. Apprenons donc à captiver notre intelligence, pour confesser ces deux grâces, dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même.

2. Nous n'avons pas besoin d'établir cette grâce, que M. l'archevêque de Paris a si puissamment et si clairement expliquée par son instruction du 20 août 1696. Si quelqu'un ose encore s'y opposer, après que saint Augustin, avec l'approbation expresse du saint siège et de toute l'Eglise catholique, l'a si manifestement reconnue comme appartenant à la foi, M. l'archevêque l'a réfutée, non par disputes, comme parle le même Père, mais par les prières des saints, et par les vœux communs et perpétuels tant de l'Orient que de l'Occident, et même par l'oraison dominicale : *Non disputationibus refellendus, sed sanctorum orationibus revocandus est*¹.

§ VII. Objection qu'on fait à l'auteur sur la grâce de Jésus-Christ.

1. *Ignorance grossière sur la distinction de la grâce des deux états.* —
2. *Vain reproche de l'auteur du Problème.* — 3. *Ne point abandonner le langage de saint Augustin.*

On impute à l'auteur des Réflexions de ne reconnoître de grâce de Jésus-Christ que celle qui a son effet, sous prétexte qu'il dit partout, que c'est là son propre caractère, d'où il suit que quelque grâce qu'on ait, on manque de celle de Jésus-Christ, quand on ne coopère pas.

¹ De Dono persever. c. 2.

4. Mais cette objection vient d'une ignorance grossière de la doctrine de saint Augustin et de la distinction des deux états. Le premier est celui du vieil Adam, qui donne un simple pouvoir de persévérer dans le bien, et n'en donne pas l'action ni l'effet. Le second est celui du second Adam ; c'est à dire de Jésus-Christ, dont la grâce a cela de particulier, au dessus de l'autre, qu'elle fait effectivement.

On ne veut pas dire par là que la grâce qui donne le simple pouvoir, ne soit pas donnée par Jésus-Christ ; à Dieu ne plaise : car il n'y a nulle grâce, ni petite ni grande, quelle qu'elle soit, qui ne soit le fruit de sa mort. C'est pourquoi ces grâces qu'on rejette, dans les endroits qu'on vient de citer des *Réflexions Morales*, sont appelées constamment des opérations de la main de Jésus-Christ, qui nous veut guérir par la pénitence. Une telle opération peut-elle ne pas venir de Jésus-Christ même, et n'être pas dans les cœurs l'effet du prix de son sang ? mais visiblement ce qu'on veut dire, c'est qu'il ne lui arrive pas de pouvoir être rendue inutile, et en effet de l'être souvent à cause précisément qu'elle est la grâce de Jésus-Christ, ou la grâce du second état, puisque cela convient aussi à la grâce du premier.

Ainsi partout où l'on dit que la grâce de Jésus-Christ donne l'effet, on ne veut dire autre chose, sinon que c'est là son caractère particulier, sa propriété spécifique, sa différence essentielle d'avec la grâce d'Adam. Ce qui est si clairement de saint Augustin, qu'on ne pourroit le reprendre sans s'attaquer à lui-même.

2. Ainsi, par exemple, quand l'auteur du séditionnaire *Problème* reproche à celui des *Réflexions Morales*, d'avoir dit que la grâce par laquelle Jésus-Christ opère sur le cœur, est une grâce de guérison, de délivrance, d'illumination, qui fait passer, par une force admirable, de la maladie à la santé, de la servitude à la liberté, et que c'étoit là la vraie idée de la grâce¹ ; c'est à dire de la grâce propre à la nouvelle alliance ; l'auteur, dis-je, du *Problème*, commet deux insignes infidélités : l'une de dissimuler que celui lequel, à quelque prix que ce soit, il vouloit faire janséniste, a reconnu, comme on vient de voir, une opération de la grâce de Jésus-Christ, que nous rendons inutile, quoiqu'elle

¹ Luc. iv. 18.

nous veuille guérir : et l'autre, qui n'est ni moins grande, ni moins manifeste, de ne vouloir point avouer, que si dans les *Réflexions* on ne donne pas toujours à la grâce qu'on rend inutile, le caractère de la grâce de Jésus-Christ, c'est du propre, c'est du spécifique, c'est du particulier caractère qu'on le doit entendre ; c'est en un mot de celui qui fait partout constamment dans saint Augustin la différence des deux états.

3. Au reste, nous ne croirions pas nécessaire d'entrer dans tout ce détail, si la calomnie ne nous y forçoit ; mais il ne faut pas laisser croire qu'on soit capable d'abandonner le langage de saint Augustin, sous prétexte que ses ennemis en prendront occasion de vous appeler janséniste. Le saint pontife Innocent XII a réprimé ce faux zèle, et les évêques doivent être par leur caractère au dessus de ces reproches téméraires et scandaleux.

§ VIII. Doctrine du livre des *Réflexions Morales* contre l'impossibilité des commandements de Dieu.

1. *L'auteur des Réflexions contraire à la I. proposition. Luc ix. 13. —*
2. *Doctrine du concile empruntée de saint Augustin. Divers pouvoirs en divers justes. —*
3. *Possibilité médiate ou immédiate dans les justes. Empoisonneurs des Réflexions, et prévaricateurs. —*
4. *Il y a des choses que le chrétien ne peut pas : il faut l'en avertir. —*
5. *Chacun doit connoître sa foiblesse, et pourquoi. —*
6. *Parole terrible, mais édifiante. —*
7. *En un sens saint Pierre ne pouvoit confesser Jésus-Christ.*

1. C'est une suite de l'injustice qu'on fait aux *Réflexions Morales*, d'y dissimuler la grâce qu'on rend inutile par la seule dépravation de son libre arbitre, d'avoir encore malicieusement omis ce qu'on y trouve de si bien marqué contre l'impossibilité des commandements de Dieu. Il n'y a rien de plus exprès que cette parole, où l'auteur, après avoir dit sur ces paroles du Sauveur : Donnez-leur vous-mêmes à manger (à ces cinq mille qui languissoient dans le désert), que les pasteurs doivent nourrir par eux-mêmes leurs brebis, et que Jésus-Christ, qui le leur commande, supplée à leur impuissance ; s'élève plus haut, et en étendant sa vue sur tous les fidèles : Dieu, dit-il, ne commande pas des choses impossibles ; celles qui le paroissent n'étant impossibles qu'à la foiblesse humaine ; mais son commandement nous avertit de faire ce que nous pouvons, et de demander ce que nous ne pouvons pas, et il vient à notre secours, afin que nous le puissions.

C'est la précise définition, en propres termes, du saint concile de Trente, contre ceux qui disent que les commandements nous sont impossibles, et l'auteur ne fait que traduire ces mots latins du décret : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis*¹.

2. On n'a pas besoin d'avertir que ces premières paroles du décret de Trente : Dieu ne commande pas les choses impossibles, mais en commandant il avertit, et de faire ce que l'on peut et de demander ce qu'on ne peut pas, sont empruntées de saint Augustin², où la marge du concile nous renvoie. Mais il ne faut pas oublier qu'en cet endroit du concile il s'agit précisément de l'homme justifié. C'est à l'homme justifié, HOMINI JUSTIFICATO, à l'homme en état de grâce, SUB GRATIA CONSTITUTO, que les préceptes ne sont pas impossibles; c'est donc de lui qu'il est défini qu'il doit demander ce qu'il ne peut pas, PETERE QUOD NON POSSIS. De sorte qu'il est de la foi que, selon les termes des Pères du concile, on peut dire à pleine bouche, non seulement de l'homme hors de l'état de grâce, mais encore de l'homme juste, qu'il y a des commandements qu'il ne peut pas toujours accomplir. Tel peut éviter les occasions, qui ne pourroit s'en tirer s'il s'y jetoit. Tels se peuvent défier de son impuissance, qui ne pourroit pas la vaincre. En un mot, tel peut prier, qui ne peut pas faire encore tout ce qu'il faut pour obéir à Dieu : *Petere quod non possis*. Et l'homme juste peut à cet égard reconnoître une véritable impuissance, qui ne peut être surmontée que par la prière.

Ce qu'ajoute le saint concile : *Et adjuvat ut possis* : Et Dieu aide afin qu'on le puisse, est encore du même esprit de saint Augustin; ce qu'il seroit aisé de démontrer, si l'on en doutoit.

3. Mais au reste, cette addition du concile fait voir pleinement en Dieu une volonté perpétuelle d'aider les justes, soit pour faire ce qu'ils peuvent déjà, soit pour demander la grâce de le pouvoir; ce qui explique parfaitement dans tous les justes, ainsi que parle l'école, la possibilité médiate ou immédiate, mais toujours pleinement suffisante de garder les commandements; puisque on peut toujours dans l'occasion,

¹ Sess. IV. c. 11. — ² Aug. lib. 3. de nat. grat. c. 43.

ou les pratiquer en eux-mêmes, ou par une humble demande obtenir la grâce de le faire.

Que s'il est vrai que tout soit compris dans ces paroles; si le concile y démontre pleinement, et sans rien omettre, que Dieu ne commande rien aux justes qui ne leur soit possible, en s'efforçant, en priant, en recevant actuellement par la prière le secours nécessaire pour l'accomplir, on ne pouvoit mieux exprimer cette vérité dans les *Réflexions Morales*, qu'en répétant, comme on fait ici de mot à mot, des paroles si précises. Mais s'il est si clair et si assuré dans ces *Réflexions* que Dieu ne commande rien qui ne soit possible, et que sa grâce ne manque pas pour l'exécuter, n'est-ce pas dire tout ensemble, et en termes formels, qu'un juste manque à la grâce présente et actuellement secourante, toutes les fois qu'il transgresse le commandement; ce qui suppose une grâce intérieure, nécessaire et donnée pour le garder, laquelle on rend inutile? D'où il suit une exclusion aussi complète qu'il soit possible, de l'erreux qu'on veut imputer aux *Réflexions Morales* et au prélat qui les a approuvées.

Les ennemis de ce livre, pour avoir occasion de le calomnier, omettent toutes ces choses avec celles-ci. Ils omettent ce qu'on y ajoute dans le lieu déjà cité¹ : C'est une excellente prière que la reconnaissance pour les biens que nous avons déjà reçus, jointe à l'aveu de notre impuissance, pour faire ce que Dieu demande de plus. Ils omettent encore ce qu'on répète après saint Augustin : Commandez, Seigneur, mais donnez ce que vous commandez. Par où l'auteur des *Réflexions*, non seulement montre, après ce saint, le remède de nos impuissances, mais encore, dans le lieu même, il le fait pratiquer par la prière. A ce prix, il est bien aisé d'empoisonner un livre plein d'unction, et le faire janséniste. Mais Dieu punira les prévaricateurs, qui, en cachant malicieusement dans de tels ouvrages ce qui se peut dire de plus décisif contre les erreurs, répandent des soupçons injustes sur les pasteurs, et empêchent les chrétiens de profiter des réflexions les plus utiles.

4. Selon cette sainte doctrine, il a fallu de temps en temps avertir le chrétien qu'il y a des choses même commandées que souvent il ne peut pas, afin qu'il apprenne à

¹ Luc. ix. 13.

recourir sans cesse à la prière , par laquelle seule il peut obtenir le pouvoir , et à dire avec David : O Dieu , tirez-moi de mes impuissances : O Dieu , tirez-moi de mes malheureuses nécessités , par lesquelles je suis captif de mes passions et de la loi du péché. Par là , il sait reconnoître , comme dit saint Augustin , d'où lui vient sa puissance et son impuissance : *Unde possit, unde non possit* ¹, et sait attribuer ce qu'il ne peut pas à la langueur invétérée de notre nature ; et ce qu'il peut , uniquement à la grâce médicinale que Jésus-Christ nous a apportée en venant au monde.

6. C'est le fruit de cette doctrine de saint Augustin et du concile de Trente. C'est pourquoi on ne peut trop la recommander , ni aux justes , ni aux pécheurs mêmes , afin qu'ils se connoissent tels qu'ils sont , et qu'après avoir , ce semble , vainement tenté le possible et l'impossible pour se convertir , ils reconnoissent enfin qu'ils ne peuvent rien , et qu'il ne leur reste aucun recours qu'à Dieu , ni aucune espérance qu'en sa grâce , ce qui est le commencement de la guérison.

6. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre dire à l'auteur des Réflexions , qu'il y a des choses , même commandées , qu'on ne peut pas en certains moments. On écoute avec tremblement , mais avec édification tout ensemble , tout ce que Jésus-Christ dit à saint Pierre , quoique transporté de zèle : Vous ne pouvez pas à présent me suivre où je vais ; mais vous le ferez dans la suite ². Il croyoit s'être distingué par son ardeur d'avec les autres apôtres , à qui Jésus-Christ venoit de dire : Ce que j'ai dit aux Juifs , qu'ils ne pouvoient venir où je vais , je vous le dis présentement ³. Mais il apprit par sa chute qu'il ne faut pas disputer contre son maître , ni présumer qu'on peut tout , sous prétexte qu'on sent qu'on le veut.

7. Il est donc vrai , comme on sait , que saint Augustin le répète cent et cent fois , il est vrai que , quoi qu'il crût de lui même , il ne pouvoit confesser le nom de Jésus-Christ aussi courageusement qu'il s'imaginoit le pouvoir. Il pouvoit bien demander la grâce ; il pouvoit , en attendant plus de force , s'éloigner des occasions où il n'étoit point appelé , et n'aller pas chez le pontife , où il devoit trouver une tentation qui surpassoit sa grâce présente. Il ne faut

¹ Ang. de nat. et grat. c. 43. — ² Joan. XIII. 36. — ³ Ibid. 33.

point taire ces vérités aux fidèles, afin qu'ils sachent éviter les occasions dangereuses jusqu'à ce que la force d'en haut leur soit donnée, comme Jésus-Christ le commanda expressément à ses apôtres ¹.

§ IX. Doctrine de saint Augustin et de l'Ecole de saint Thomas sur le pouvoir, et qu'il y a un pouvoir qui n'est que le vouloir même.

1. *Auteur des Réflexions justifié par l'Ecole de saint Thomas.* — 2. *Pouvoir qui est le parfait vouloir.* — 3. *Impuissance qui consiste à ne vouloir pas.*

1. Au reste, quand l'auteur voudroit se réduire aux sentiments de la savante école de saint Thomas, où l'on admet un pouvoir complet en ce genre, qui ne l'est pas tellement par rapport à l'acte, qu'il ne faille demander encore un autre secours, sa doctrine seroit d'autant plus irrépréhensible, que nous l'allons appuyer par celle de saint Augustin, qui reconnoît un pouvoir consistant dans le vouloir même, qu'il ne faut pas laisser ignorer aux chrétiens.

2. Il faut donc encore leur montrer un autre secret de la grâce et un autre effet de la volonté. C'est que la grâce peut seule donner un certain pouvoir, qui manque par conséquent à tous ceux qui ne veulent pas se soumettre à Dieu, conformément à cette parole de saint Jean : Les Juifs ne pouvoient pas croire ²; et à cette interprétation de saint Augustin : Pourquoi ne le pouvoient-ils pas ? La réponse est prompte : C'est parce qu'ils ne le vouloient pas ³. A quoi revient cette autre parole du Seigneur : Comment pouvez-vous croire, vous qui recevez la gloire qui vient les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu ? Où il ne faut point attendre une autre impuissance que celle qui est attachée au seul manquement de volonté.

Ainsi, dans les grandes passions d'amour ou de haine, un homme sollicité de ne voir plus un objet qu'il aime trop, ou de voir un ennemi qui lui déplaît, vous répond cent et cent fois qu'il ne le peut pas : où vous n'entendez pas dans son libre arbitre une véritable impuissance, mais un manquement de courage, qui fait dire qu'on ne peut pas ce qu'on ne veut pas entreprendre avec tout l'effort qu'il y faudroit employer pour vaincre son inclination.

¹ Luc. xxiv. 49. — ² Joan. xii. 39. — ³ Tract. 53. in Joan. n. 6. —
⁴ Joan. v. 44.

Tout le monde sait à ce propos ce passage des Confessions de saint Augustin : « On ne va pas à Dieu avec des pas, mais avec des desirs : et y aller, c'est le vouloir ; mais c'est le vouloir fortement, et non pas tourner et agiter de çà et de là une volonté languissante : » *Non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud quam velle, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et jactare voluntatem* ¹. De cette façon, si l'on ne se porte à une pratique aussi laborieuse que celle de la vertu, avec une volonté courageuse et forte, on tombe dans une espèce d'impuissance, qui, loin d'excuser, n'est que la conviction de la lâcheté.

C'est aussi selon ce principe que saint Augustin détermine dans le livre de la Correction et de la Grâce, que la volonté des justes est tellement enflammée par la grâce, qu'ils peuvent accomplir (le commandement) et persévérer dans la justice, parce qu'ils le veulent ainsi, c'est à dire parce qu'ils le veulent avec force : *UT IDEO possint quia sic volunt* ². Et un peu après ³ : Si Dieu n'opéroit pas en eux le vouloir, leur volonté succomberoit par la foiblesse, en sorte qu'ils ne pourroient persévérer, *PERSEVERARE NON POSSENT*, parce qu'il arriveroit que défaillant par la foiblesse (de leur volonté) ou ils ne voudroient pas persévérer, ou ils ne le voudroient pas aussi fortement qu'il faut pour le pouvoir.

3. Il parle de l'homme juste et qui n'a besoin que de persévérer dans la justice. On voit qu'il n'y connoît pas d'autre impuissance que celle qui vient simplement de ne pas vouloir, ou de ne pas vouloir assez fortement, c'est à dire, comme ce Père l'explique ailleurs, « en déployant, comme on le pourroit, les grandes forces, et, pour mieux parler, toutes les forces de la volonté. » *Exertis magnis et totis viribus voluntatis* ⁴.

Telle est donc cette impuissance de saint Augustin, qui ne fournit aucune excuse au pécheur, à cause, comme on vient de voir, qu'elle suppose non un défaut de pouvoir, mais un défaut de courage et de volonté. Par où il veut que nous apprenions qu'il ne faut pas nous fier à notre bonne volonté, quand elle est foible, parce que, dit-il, « parmi tant de dif-

¹ Confess. lib. VIII. c. 8. — ² De corr. et grat. c. 12. — ³ Ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint. Ibid. c. 12. — ⁴ L. 1. De pecc. merit. c. 39. et l. 2. c. 3.

ficultés et de tentations : » *Adversus tot et tantas tentationes*¹, si l'on ne veut fortement les vaincre, on ne le peut pas. Et on n'est pas pour cela plus excusable, parce qu'on le pourroit, si on le vouloit, et si au lieu de rechercher de vaines excuses, on faisoit les derniers efforts, en demandant à la fois la grâce qui fait employer actuellement toutes les forces de la volonté secourue.

§ X. Doctrine de saint Augustin sur la possibilité d'éviter les péchés véniels.

1. *Nul en cette vie exempt de péché véniel.*

C'est ce qui se justifie par deux expresses définitions de l'Eglise, dont l'une regarde les péchés véniels, et l'autre le don de persévérance finale.

1. Pour le premier, il est défini que les plus justes ne passent pas cette vie sans quelques péchés véniels : et le concile de Trente exprime cette vérité en frappant d'anathème ceux qui disent que, sans un privilège particulier, on peut éviter tout péché même véniel dans toute la vie² : ce qui aussi se trouve commun dans saint Augustin. Mais si nous allons à la source de la question, il se trouvera, selon la doctrine de ce saint, qu'absolument on le peut si bien, que l'on ne manque à le faire qu'à cause qu'on ne le veut pas.

Et premièrement, il détermine « qu'il faut accorder aux pélagiens, que Dieu commande d'accomplir si parfaitement la justice, que nous ne commettions aucun péché : » *NEQUE negandum est, Deum hoc jubere, ita nos in facienda justitia esse debere perfectos, ut nullum habeamus omnino peccatum*³. Qu'on remarque bien ce principe, d'où il conclut en second lieu, que Dieu ne commandant rien d'impossible, et ne pouvant lui être impossible de nous donner le secours pour accomplir ce qu'il commande, il s'ensuit que l'homme aidé de Dieu peut être sans péché, s'il veut : qui est, comme on sait, l'expression ordinaire de ce Père, pour exprimer dans l'homme le pouvoir complet.

Ainsi le juste est supposé secouru d'en haut pour avoir ce pouvoir complet : autrement on tomberoit dans l'inconvénient de supposer dans le juste une impuissance d'obéir à Dieu : ce que saint Augustin avoit condamné.

¹ De corr. et grat. c. 12. — ² Sess. 6. can. 23. — ³ L. 2. de peccat. merit. c. 16. — ⁴ Ibid. c. 6.

De là suit cette manifeste démonstration que ce Père inculque souvent, comme tout à fait importante : Que les pélagiens ont raison de dire, que Dieu ne commanderoit pas ce qui seroit impossible à la volonté humaine¹, qu'ainsi ayant commandé de ne pécher point, nous ne pécherions point si nous ne voulions; mais que pour cela il faudroit employer toutes les forces de la volonté, et que celui qui a dit par son prophète, que nul homme ne seroit sans péché, a prévu qu'aucun des hommes ne les emploieroit².

Il ne convient pas à présent de nous étendre davantage sur cette matière; il nous suffit d'avoir vu que c'est par le seul défaut de leur volonté, et non pas manque des secours absolument nécessaires pour pouvoir éviter tous les péchés, que les plus justes pèchent quelquefois. Dieu voit, dit saint Augustin, cet événement dans sa prescience, comme il voit les autres événements, que la volonté pourroit éviter, si elle vouloit : et c'est sur cela qu'il a prédit, que nul juste ne seroit exempt de péché véniel, quoique s'il le vouloit il le pût être.

Les justes n'ont pas ce pouvoir sans grâce, et Dieu ne laisse pas de la donner, encore qu'il voie par sa prescience que tous les hommes la rendront inutile, faute d'employer, comme ils le pourroient, toutes les forces de leur volonté.

Saint Augustin suppose ici et souvent ailleurs³, que Dieu ne manque pas de moyens pour faire qu'on employât toutes les forces de la volonté; et sans ici examiner ces moyens, il nous suffit qu'il soit bien constant que Dieu veut donner des grâces pour pouvoir éviter tous les péchés, quoique pour les raisons qui lui sont connues, il ne veuille pas donner celles sans lesquelles il sait que les autres demeureront sans effet.

Nous aurions ailleurs à tirer de grandes conséquences de cette doctrine : mais à présent ce que nous voulons, c'est qu'on voie que ce qui ne manque que par le défaut de la volonté, ne laisse pas comme on vient de voir, d'être attribué par le concile de Trente à une espèce d'impuissance : *Neminem posse in tota vita peccata etiam venialia vitare*⁴, à cause de celle qui, comme on vient d'apprendre de saint

¹ L. 2. de peccat. merit. c. 3. — ² Ibid. lib. 1. cap. 30. et 2. cap. 3. — ³ Ibid. cap. 17. Lib. de spirit. et lit. cap. 3 et 34. — ⁴ Sess. 6. cap. 23.

Augustin, est attachée à la volonté, lorsqu'elle ne déploie pas toutes ses forces.

§ XI. Sur le don de persévérance, deux décisions du concile de Trente, et doctrine de saint Augustin.

1. *Persévérance, seul don propre aux élus.* — 2. *Dieu opère le vouloir dans le cœur.*

La même chose est prouvée par une autre décision de l'Eglise sur le don de persévérance. Il y a deux décisions sur cette matière dans le concile de Trente. La première, que nul ne sait d'une certitude absolue, s'il aura le grand don de persévérance finale ¹. La seconde, qu'on est anathème, si on ose dire que le fidèle justifié peut persévérer sans un secours spécial dans la justice reçue, ou qu'avec ce secours il ne le peut pas : *VEL SINE speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse* ².

1. Ce grand don, qu'on n'est jamais assuré d'avoir, est sans doute le don spécial de persévérance, qu'on reconnoît pour le seul don grand et spécial, et qui ne convient qu'aux élus. Or, sans ce don, il est dit qu'on ne peut pas persévérer. On le peut pourtant d'ailleurs par un véritable pouvoir, et chacun sait qu'il l'aura. Car on sait qu'il n'est jamais soustrait aux justes, qui aussi ne cessent jamais de le demander. Ce n'est que du don de l'actuelle persévérance qu'on ne peut être assuré. Ce don fait persévérer actuellement ceux qui le pouvoient déjà; mais en même temps il leur donne cet autre pouvoir que nous avons vu attaché à une forte volonté, sans lequel, comme on vient de voir par saint Augustin, on ne peut point, en un certain sens, avoir la persévérance actuelle, ni surmonter les obstacles qui s'opposent à cet effet, parce qu'on ne le veut jamais assez fortement.

2. C'est la doctrine expresse de ce Père, qui après avoir supposé dans le livre de la Correction et de la Grâce ³, que si dans l'état de péché et de tentation, où nous a mis la chute d'Adam, Dieu laissoit aux hommes leur volonté : *Si ipsis relinqueretur voluntas sua*; « en sorte qu'ils pussent demeurer, s'ils vouloient, dans le secours sans lequel ils ne

¹ Sess. 6. chap. 13. Ibid. can. 16. — ² Ibid. can. 22. — ³ De corr. e. c. 12.

pourroient point persévérer ; » *ut in adjutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si vellent*, « et que Dieu n'opérât point qu'ils voulussent : » *nec Deus in eis operaretur ut vellent* ; en ce cas et dans cette supposition , poursuit ce grand homme , « parmi tant de tentations , la volonté succomberoit par sa foiblesse : » *Infirmidade sua voluntas ipsa succumberet*. « Et c'est pourquoi ils ne pourroient pas persévérer : *Et ideo perseverare non possent* ; parce que , dit-il , ils ne le voudroient pas assez fortement pour le pouvoir : » *Quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent, infirmitate voluntatis, ut possent*.

Il fait d'abord la supposition d'un plein et entier pouvoir pour persévérer , qui seroit donné en cet état : et ce pouvoir qu'il suppose est si véritable , qu'il l'explique dans les mêmes termes que celui d'Adam : *manerent, si vellent*, ils persisteroient , s'ils vouloient , dans la justice reçue ; on voit que selon la supposition , il ne tiendrait qu'à eux de persévérer. Quoi donc ! Ils ne pourroient pas ce qu'ils pourroient ? cela semble contradictoire. Mais le dénouement est dans le passage : ils pourroient persévérer , puisque la grâce en donneroit le plein pouvoir ; et ils ne pourroient pas de ce pouvoir qui est attaché à la force du vouloir même , ainsi qu'il a été expliqué.

On peut donc tout par la grâce , qui donne le simple pouvoir sans donner la volonté actuelle ; et en même temps on ne le peut pas , parce que pour pouvoir , en un certain sens , une chose si difficile , il faut le vouloir assez fortement pour vaincre tous les obstacles , qu'une volonté foible et qui ne déploieroit pas toutes ses forces , ne surmonteroit pas.

Mais ce que saint Augustin enseigne ici par une simple supposition conditionnelle , en disant : Si en cet état Dieu donnoit une telle grâce ; il le suppose absolument par ces paroles qui précèdent dans le même livre , lorsqu'il décide absolument qu'on peut dire (comme une vérité constante) à l'homme juste de l'état où nous sommes : Vous persévèreriez si vous vouliez dans le bien que vous avez ouï et reçu lorsque vous avez cru : *IX EO quod audieras et tenueras perseverares si velles* ; mais qu'on ne peut dire en aucune sorte : *nullo modo autem dici potest*. Vous croiriez , si vous vouliez , les choses dont vous n'avez jamais entendu parler , id

QUOD *non audieras crederes si velles* ¹. Où l'on voit plus clair que le jour, et par les termes de ce passage, et par le style universel de saint Augustin, que le véritable pouvoir est expliqué par ces mots : Ils persévéreroient, s'ils vouloient; de sorte que si l'on dit en un autre sens, qu'on ne le peut, ce ne peut être qu'au sens, qu'en effet on ne le veut point.

En un mot, on ne peut nier que saint Augustin ne déclare ici de la manière du monde la plus évidente ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas. Ce qu'on ne peut pas, c'est de croire ce dont on n'a jamais entendu parler : ce qu'on peut, c'est de conserver ce qu'on a une fois reçu. On a grâce pour pouvoir le dernier, mais non l'autre.

§ XII. Sur les paroles de notre Seigneur : NUL NE PEUT VENIR À MOI, SI MON PÈRE NE LE TIRE.

1. Nisi traxerit, ce que c'est. — 2. Le juste peut et ne peut pas en divers sens. — 3. Pouvoir qui renferme l'exercice de l'acte, nécessaire outre le pouvoir en genre de pouvoir. — 4. Fausse délicatesse d'où naît l'accusation de Jansénisme.

1. Cent passages justifieroient cette vérité, si dans un avertissement comme celui-ci, il convenoit de poser autre chose que les principes. C'est par ces principes qu'on doit entendre ces paroles de notre Seigneur : Nul ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé, ne le tire ². Tirer, selon saint Augustin et les autres défenseurs de la grâce, se doit entendre de cet attrait victorieux, de cette douceur qui gagne les cœurs, et en un mot, de la grâce qui donne l'effet, « en faisant par des manières merveilleuses que les hommes qui ne vouloient pas, deviennent voulants : » *Ut volentes ex nolentibus fiant* ³. Et c'est aussi ce qui est montré par Jésus-Christ même dans toute la suite de son discours depuis ces paroles : Tout ce que mon Père m'a donné viendra à moi ⁴, jusqu'à la fin du chapitre, comme ceux qui le liront le verront d'abord. Mais il nous suffit de remarquer que ce divin Maître se déclare très expressément, lorsqu'il rend lui-même ces paroles : Nul ne peut venir à moi, si mon Père ne le tire; par celles-ci : Nul ne peut venir, s'il ne lui est donné par mon Père ⁵. Qu'est-ce qui lui est donné, dit

¹ De correct. et grat. cap. 7. — ² Joan. vi. 44. — ³ L. ad Rom. c. 19. — ⁴ Joan. vi. 37. — ⁵ Ibid. 44, 46.

saint Augustin, sinon de venir à Jésus-Christ, c'est à dire d'y croire ¹? Celui-là donc est tiré à qui il est donné de croire en Jésus-Christ : ce qui emporte la croyance même, et la fait en nous. Mais qu'est-il dit de cette grâce qui donne l'effet, sinon qu'on ne peut pas venir sans elle? Personne, dit Jésus-Christ, ne peut venir. Il ne dit pas : Personne ne vient ; mais, personne ne peut venir : mais il faut entendre en même temps, que le pouvoir dont Jésus-Christ parle, est le vouloir même, par lequel, comme ajoute saint Augustin dans le même lieu, nous avons le pouvoir d'être enfants de Dieu : en tant que nous le voulons si puissamment, qu'en effet nous le pouvons avec efficacité.

Après cet usage du mot de pouvoir, si autorisé par le langage des Saints, et par celui de Jésus-Christ même, on n'a pas dû reprendre la réflexion morale, qui porte ces mots : On ne peut obéir à la voix qui nous appelle à Jésus-Christ, si lui-même ne nous tire à lui, en nous faisant vouloir ce que nous ne voulons pas ². On voit que l'auteur ne fait qu'exprimer les paroles déjà citées de saint Augustin, « que Dieu de non voulants, nous fait voulants ; *volentes de nolentibus*. » Bien plus, il ne fait que répéter ce qui est exprimé dans l'Evangile, avec une réflexion non seulement conforme à saint Augustin, mais encore, comme on a vu, composée de ses propres termes.

2. Ainsi, en différents sens, et selon des locutions très usitées dans l'Eglise, et même dans l'Ecriture, on peut et on ne peut pas. On peut, puisqu'on a la grâce qui donne un plein pouvoir dans le genre de pouvoir : on ne peut pas, comme Jésus-Christ le dit lui-même, puisque on doit attendre encore une autre grâce qui tire, qui donne de croire actuellement, enfin qui inspire le vouloir où saint Augustin a mis une sorte de pouvoir, sans lequel bien certainement on n'obtient point de salut, parce qu'on ne le veut point assez fortement.

Il faut vouloir s'aveugler, pour ne pas voir clairement cette doctrine dans ces paroles de saint Augustin : « Le libre arbitre peut être seul, s'il ne vient pas à Jésus-Christ ; mais il ne peut pas n'être pas aidé lorsqu'il y vient : *Non autem potest nisi adjutum esse, si venit* ; et même tellement aidé, que non seulement il sache ce qu'il faut faire, mais

¹ Lib. 1. ad Bonif. 3. — ² Sur saint Jean. VI. 44.

encore qu'il fasse ce qu'il sait : *Ut non solum quid faciendum sic sciat, sed quod scierit etiam faciat* ¹. » Ainsi, ce Père établit qu'il ne peut pas arriver qu'on vienne actuellement à Jésus-Christ, sans le secours qui fait qu'on y vient.

3. C'est aussi ce qui revient manifestement aux explications de l'école de saint Thomas, où l'on reconnoît, après saint Augustin, un secours pour donner au juste un pouvoir entier et parfait où soit renfermé l'exercice de l'acte : secours qui ne laisse pas d'être appelé nécessaire à sa manière, encore qu'il présuppose un pouvoir complet en qualité de pouvoir.

4. Personne n'entreprend jamais de censurer cette doctrine. On ne le peut pas sans témérité, non plus que dissimuler cette parole expresse de Jésus-Christ : Nul ne peut venir à moi, si Dieu ne le tire. Et cependant on voudroit que les Réflexions Morales eussent supprimé cette parole, de peur d'offenser la fausse délicatesse de ceux qui appellent Jansénisme la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, quoique on en voie le fondement si manifeste dans l'Evangile.

XIII. Ce que c'est d'être laissé à soi-même, dans saint Pierre et dans les autres justes qui tombent dans le péché.

1. *Saint Pierre laissé à lui-même.* — 2. *Pierre délaissé pour sa présomption.* — 3. *Tous ceux qui tombent sont laissés à eux-mêmes.* — 4. *Saint Augustin jamais repris sur ce sujet.*

C'est une pareille ignorance et une pareille témérité ou malice qui fait reprendre ² tous les endroits des Réflexions où l'on dit que ceux qui tombent, et saint Pierre comme les autres, ont été laissés à eux-mêmes et à leur propre faiblesse, à cause de leur présomption ; sans songer que ces expressions sont cent fois, non seulement dans saint Augustin, mais encore dans Origène, dans saint Chrysostôme, dans saint Basile, dans saint Léon, dans saint Jean de Damas, dans saint Bernard, dans tous les Pères grecs et latins, à l'occasion de la chute des justes en général, et en particulier de celle de David et de saint Pierre ³.

¹ De grat. Chr. cap. 14. — ² Problème, p. 10. — ³ Aug. Ep. 57. al. 89. Serm. 76. al. 13. De verb. Dom. De nat. et grat. 26 et 28. de corr. et grat. 9. serm. 283. al. 42. de div. c. 4 et 5. § 147. al. 24. de div. c. 3. Leo. serm. 8. c. 3. de Epiph. Bern. Ser. 44. in cant. Orig. Homil. 35. in Mat. et Hom. 1. 9. in Ezech. Chrys. Hom. 83. in Mat. 72. in Joan. Bas. Hom. 22. de humil. Joan. Damas. lib. 2. Orth. fidei. cap. 29.

Que si l'on trouve dans les saints Pères, à toutes les pages, que ces deux grands saints ont été laissés, dans leur chute, à eux-mêmes, à leur présomption, à leur foiblesse et à leur peu de courage, qui est la propre expression de saint Basile (t. 1. Homélie 22) ; si on y trouve que Dieu ait détourné sa face de dessus eux, pour les laisser destitués d'un certain secours, sans lequel il savoit bien qu'ils tomberoient ; si, destitué de ce secours, et justement délaissé de Jésus-Christ, Pierre, comme dit saint Augustin ¹, a été trouvé un homme, un vrai homme, foible et menteur, qui promettoit ce qu'il ne tint pas, et parut n'avoir plus rien que d'humain ; n'est-ce pas une manifeste calomnie de faire un procès à l'auteur des Réflexions, pour avoir parlé comme tant de saints ? Et n'est-ce pas faire coupables tous les saints Pères, que de le reprendre pour n'avoir fait que répéter leurs propres paroles ?

4. Il ne faut qu'ouvrir les commentaires de saint Thomas sur ce qui regarde les belles promesses et l'affreuse chute de saint Pierre, dans saint Matthieu, dans saint Marc et dans saint Luc ², pour y voir toute une chaîne de saints Pères qui parlent de saint Pierre comme d'un homme destitué du secours et de la protection divine, et par là, laissé à lui-même. Sa présomption fut vaine, dit Raban, sans la protection divine. Il a voulu voler sans ailes, dit saint Jérôme ; il s'enfla par un excès d'amour, et il se promit l'impossible, dit un autre Père. Il est délaissé de Dieu, quoique fervent, et il est vaincu par l'ennemi. Apprenez de là ce grand dogme, que le bon propos ne sert de rien, sans le secours divin : parole qui étoit prise de saint Chrysostôme, pareillement rapportée par saint Thomas : Pierre, dit ce Père ³, a été fort dénué de secours, parce qu'il avoit été fort arrogant. Et encore : La volonté ne suffit pas sans le secours divin. Et enfin : Malgré sa ferveur il est tombé, parce qu'il n'a eu aucun secours.

La faute de ceux qui ont abusé de ces passages, n'est pas d'avoir rapporté les propres termes des Pères, et ceux en particulier de saint Chrysostôme, mais de n'avoir pas rapporté le tout. Car on auroit vu, que bien éloigné que saint Pierre ait été privé de tout secours à la rigueur, même de

¹ Serm. 147. al. 24. de sanctis. — ² Matt. xxvi. 70. Marc. xiv. 68. Luc. xxi. 56. — ³ Homil. 83. in Matt. et 72. in Joan.

celui de la pierre ; au contraire , Origène ¹, suivi par saint Chrysostôme , a supposé que si au lieu de dire absolument , je ne serai pas scandalisé ; je ne vous renierai jamais , etc. , saint Pierre avoit demandé , comme il le pouvoit et le devoit , Dieu auroit détourné le coup. Saint Chrysostôme a dit de même , et encore plus clairement : Au lieu qu'il devoit prier , et dire à notre Seigneur , Aidez-nous , pour n'être point séparés de vous ; il s'attribue tout avec arrogance. Et ailleurs , il dit absolument : Je ne vous renierai pas , au lieu de dire : Je ne le ferai pas , si je suis soutenu par votre secours ².

Il paroît que ce Père , loin de regarder saint Pierre comme destitué de secours pour prier , n'attribue la chute de cet apôtre qu'à la présomption qui l'a empêché de s'en servir : de sorte que si dans la suite il ne craint point d'assurer que le secours lui a manqué , il fait entendre qu'il ne lui a été soustrait qu'à cause qu'occupé de sa présomption , il n'a pas songé à le demander , et qu'ainsi , pour n'avoir pas fait ce qu'il pouvoit , qui étoit de demander le secours divin , il a été laissé dans son impuissance , conformément à cette doctrine du concile , il faut faire ce qu'on peut , et demander ce qu'on ne peut pas.

2. A l'exemple de saint Chrysostôme et de tous les autres saints , l'auteur des Réflexions Morales donne en cent endroits ³, pour cause de la chute de saint Pierre , la présomption qui l'a aveuglé , qui l'a empêché de prier et de demander les forces qu'il n'avoit pas , qui l'a porté à s'exposer sans nécessité à l'occasion , en allant dans la maison du pontife où rien ne l'appeloit , par curiosité , par présomption , sans craindre sa propre foiblesse , et ainsi du reste. Si conséquemment il a dit qu'il a été laissé à lui-même , et qu'il n'a eu d'autre guide que sa présomption ⁴, ni d'autres forces que celles de la nature , c'est là la peine de son orgueil. On l'a laissé , mais parce qu'il a présumé on l'a laissé à lui-même , mais parce qu'il s'est recherché lui-même ; ou , comme parle saint Augustin , « Il s'est trouvé lui-même qui présuinoit de lui-même : » *Invenit se qui præsumpserat de se* ⁵ : qui est une règle terrible , mais juste et irréprochable

¹ Orig. Homil. 35. in Matth. et 9. in Ezech. — ² Homil. 83. in Matth. et 72 in Joan. — ³ Matth. xxvi. v. 33, 34, 51, 71, 72. Marc. xiv. 29, 30, 31, 40, 66. — ⁴ Joan. xviii. 15. — ⁵ Serm. 295. al. 108. de div. cap. 3. n. 3.

de la vérité éternelle. Qui osera la reprendre ; et qui n'avouera au contraire que c'est avec justice que ce qu'avoit prédit le médecin est arrivé, et que ce qu'avoit présumé le malade ne s'est pu faire ? *Et inventum est quomodo prædixerat medicus ; non quomodo præsumpserat ægrotus*¹.

3. Mais il ne faut pas ici s'arrêter au seul exemple de saint Pierre. Il est vrai en général de tous ceux qui tombent , qu'ils sont laissés à eux-mêmes. Ils quittent , dit saint Augustin , et ils sont quittés² , ils délaissent Dieu , qui les délaisse à son tour. Mais à qui sont-ils délaissés, sinon à eux-mêmes ?

C'est de quoi le même Père ne nous permet pas de douter, lorsqu'il ajoute : « Car ils ont été laissés à leur libre arbitre sans avoir reçu le don de persévérance, par un juste, mais secret jugement de Dieu : » *Dimissi enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono, judicio Dei justo, sed occulto*³.

4. On voit donc que ceux qui rejettent les expressions où il est porté que toutes les fois qu'on tombe, on est laissé à soi-même, attaquent saint Augustin, et osent reprendre celui que personne n'a jamais repris en cette matière, mais au contraire que toute l'Eglise a reçu et approuvé après le saint siège.

Ils manquent encore d'un autre côté, faute d'avoir entendu, qu'être livré à soi-même, n'est pas toujours être destitué de toute assistance. Mais leur erreur est extrême, lorsque on dit de ceux qui tombent dans le péché, et de saint Pierre en particulier, qu'il n'a eu de forces que celles de la nature ; il faut entendre, qu'il n'a eu de forces dont il ait voulu se servir, que celles-là, ayant même méprisé celles de la grâce, qui l'eût porté à prier, s'il l'eût écoutée ; au même sens que saint Augustin remarque dans tous ceux qui tombent, et dans Adam même, une liberté sans grâce, sans Dieu, comme il parle, sans secours divin : « Dieu, dit-il, a voulu montrer au premier homme ce que c'est que le libre arbitre sans Dieu. O que le libre arbitre est mauvais sans Dieu ! Nous l'avons expérimenté, ce qu'il peut sans Dieu : c'est notre malheur d'avoir expérimenté ce que peut sans Dieu le libre arbitre⁴. » Où il est clair qu'il ne peut pas dire

¹ Serm. 295. al. 108. de div. cap. 3. n. 3. — ² De corr. et grat. c. 13. —

³ Ibid. — ⁴ Serm. 26. al. 11. de verb. Apost.

que le premier homme fût abandonné de Dieu et de son secours quand il tomba, puisque Dieu étoit avec lui, et lui continuoît son secours, par lequel il ût pu ne tomber pas, s'il eût voulu; mais il veut dire qu'il étoit sans Dieu, parce qu'il ne se servoit pas du secours dont il l'assistoit. Ainsi, dans le même Père, « on est sans secours, *sine adjutorio*, quand en l'ayant on ne sait pas d'où il nous vient; *NON habens habet qui nescit unde habeat.* »

C'est dans un sens à peu près semblable qu'on trouve dans saint Prosper, qu'il faut toujours entendre dans les bons une volonté qui vient de la grâce : *voluntas de gratia*; et dans les mauvais, une volonté sans la grâce : *In malis voluntas intelligenda est sine gratia*¹ : à cause, en général, que tous les déserteurs de la grâce agissent sans elle, et ne se gouvernent pas par son instinct, mais uniquement par leur orgueil; de sorte qu'en l'ayant, ils sont comme ne l'ayant pas, parce qu'ils dédaignent de s'en servir, et la laissent comme n'étant point.

Ainsi, en quelque manière qu'on veuille entendre que saint Pierre et les autres justes qui tombent, soient des hommes sans la grâce, et laissés à eux-mêmes, ce n'est jamais à l'exclusion de toute grâce, médiate ou immédiate; puisque saint Pierre, selon tous les Pères, que notre auteur a suivis, pouvoit toujours en se défiant de soi-même, éviter l'occasion, ou obtenir en tout cas par une humble et persévérante prière ce qui lui manquoit pour pouvoir confesser Jésus-Christ dans la rencontre où il le renonça.

§ XIV. Récapitulation de la doctrine des Réflexions Morales, et conclusion de ce qui regarde la chute de saint Pierre et des autres justes.

1. *Trois vérités incompatibles avec les erreurs des V prop.* — 2. *Quand saint Pierre est déchu de la justice.* — 3. *Regard efficace du Sauveur sur saint Pierre.* — 4. *Jésus-Christ principe efficace de tout bien.*

1. Répétons donc maintenant la doctrine constante et uniforme du livre des Réflexions Morales. Nous y apprenons portout que le juste peut observer les commandements, puisque si quelquefois il ne le peut pas, comme le concile de Trente l'a décidé, il peut du moins, en faisant ce qu'il peut, demander ce qu'il ne peut pas, et qu'il est par

¹ Prosper Resp. ad cap. Gall. obj. 6.

ce moyen aidé pour le pouvoir. Voilà une première vérité.

La seconde est, qu'il y a des grâces véritables et intéressantes dans le cœur humain, par lesquelles Dieu le veut guérir, et que nous rendons effectivement inutiles par notre faute.

Et la troisième, que lorsque on reçoit la grâce qui fait actuellement garder les préceptes, elle ne nécessite jamais notre libre arbitre.

Quiconque enseigne ces trois vérités, est éloigné autant qu'on le puisse être de ces cinq fameuses propositions qu'on veut imputer à ce livre. S'il dit ensuite que quelquefois on ne peut pas confesser Jésus-Christ de cette éminente manière de le confesser devant les puissances et malgré les terreurs du monde, ce qui fait ceux qu'on appelle confesseurs; il faut entendre avec le concile, qu'on ne le peut pas toujours en soi, puisqu'il suffit qu'on le puisse en priant et en demandant le secours par lequel on le peut; à quoi si l'on manque, on est laissé justement dans l'impuissance qu'on auroit pu vaincre, si on eût voulu, avec la grâce qu'on avoit, ainsi qu'il est arrivé à saint Pierre.

2. Que si l'on veut avec cela trouver un moment où cet apôtre fût déchu de la justice, avant que d'être ainsi délaissé, j'avoue qu'on ne peut pas dire que ce malheur lui fût arrivé avant le lavement des pieds, ni même avant le sermon de la cène, où Jésus-Christ disoit encore à tous ses apôtres, et à saint Pierre comme aux autres : Vous êtes purs; les exhortant, non pas à se convertir, mais à demeurer en lui, et présupposant qu'ils y étoient, *manete in me et ego in vobis* ¹. Mais qui sait aussi ce qui s'est passé depuis dans le cœur de saint Pierre, lorsqu'il a frappé de l'épée un des ministres de la justice à dessein de lui faire pis, et qu'il mérita d'ouïr de la bouche de son maître : Celui qui se sert de l'épée périra par l'épée ²? Et depuis encore, lorsqu'il poussa la témérité jusqu'à l'effet d'entrer dans la maison du pontife, et de s'exposer volontairement à plus qu'il ne pouvoit. Qui sait, disons-nous, ce que vit alors dans son cœur celui qui voit tout, et qui ne voit rien qui ne lui déplaise dans un homme qui se jette dans le péril sans nécessité, malgré cet oracle du saint Esprit : Qui aime le péril, y périra ³?

¹ Joan. xv. 3 et 4. — ² Matth. xxvi. 52. — ³ Eccles. iii. 27.

Ce fut bien certainement dans le reniement que Pierre parut entièrement délaissé; et ce fut là ce péché déclaré dans lequel saint Augustin dit qu'il est utile aux fidèles de tomber : *Expediit ut cadant in apertum manifestumque peccatum*, pour guérir en eux la blessure plus cachée et plus dangereuse de l'orgueil. Quoi qu'il en soit, il est expressément marqué, que ce fut aussitôt après le renoncement que notre Seigneur se retournant regarda Pierre ¹ : ce que les Pères entendent de ce regard efficace qui fait fondre en larmes un cœur endurci. Marque évidente qu'auparavant il ne le regardoit pas de cette sorte; il avoit détourné sa face et le laissoit à lui-même, c'est à dire, à sa témérité et à sa faiblesse, qu'il lui étoit bon de sentir par expérience.

3. Sans ce regard efficace, nous avons vu les théologiens et saint Augustin dire en un très bon sens, que l'on ne peut pas confesser Jésus-Christ, parce qu'on ne le veut pas. Et quoi qu'il soit, jamais il n'arrive au juste de ne pouvoir rien, jusqu'à exclure par ce terme, rien, même le pouvoir de prier.

4. Selon des explications si autorisées dans l'Eglise, pour faire justice à l'auteur, il falloit interpréter favorablement ce qu'il dit, que la grâce de Jésus-Christ, principe efficace de tout bien, est nécessaire pour toute action; sans elle non seulement on ne fait rien, mais encore on ne peut rien. On ne peut rien, en un certain sens, par le défaut du pouvoir qui est attaché au vouloir même, de même qu'on ne peut rien ², ni même venir à Jésus-Christ selon sa parole expresse, sans la grâce qui nous y tire et qui nous donne actuellement de venir à lui ³. On ne peut rien en un autre sens par rapport à l'effet total et à l'entière observation du précepte. On ne peut rien, au pied de la lettre et dans un sens rigoureux, sans le secours de la grâce. Elle est appelée principe efficace, non pas au sens qu'on appelle la grâce efficace, terme consacré pour la grâce qui a son effet.

On n'a pas attaché la même idée à ce terme principe efficace; et on pourroit dire que toute grâce, au même sens que tout sacrement, est un principe efficace, à cause qu'ils contiennent tout dans leur vertu. On devait interpréter favorablement un auteur qui donnoit lieu à le faire, en s'expliquant aussi précisément qu'on a vu, sur la probabilité d'ob-

¹ Luc. xx. 21, 61. — ² Joan. xv. 5. — ³ Ibid. vi. 44. 66.

server les commandements dans tous les justes. Mais encore que ces explications fussent équitables, M. l'archevêque de Paris, qui se propose toujours d'aller au plus grand bien, n'a pas voulu s'attacher à ce qu'on pouvoit soutenir; mais desirant ôter au pieux lecteur ce qui seroit capable de lui faire la moindre peine dans un livre où il ne s'agit que de s'édifier, il a fait changer cet endroit, en effaçant le mot efficace, qui n'étoit pas nécessaire, sans se soucier de ce qu'on diroit de ce changement, et toujours prêt à profiter, non seulement de réflexions équitables, mais encore de celles-là même que l'esprit de contradiction auroit produites, puisqu'il faut croire que c'est pour cela que Dieu les permet.

C'est par le même motif qu'on change encore ce qui est porté sur la I. aux Corinth. chap. xii. v. 3. et on a mis à la place: Il faut demander à Dieu la grâce qui est souveraine, sans laquelle on ne confesse jamais Jésus-Christ, et avec laquelle on ne le renonce jamais. On marquera dans la suite avec candeur et simplicité la plupart des autres endroits qu'on aura corrigés, pour guérir les moindres scrupules, sans regarder autre chose, sinon que la charité soit victorieuse.

§ XV. Sur le principe de foi, que Dieu ne délaisse que ceux qui le délaissent les premiers.

1. *Comment le juste abandonne Dieu.* — 2. *Ne pas faire dépendre la vérité d'une expression de l'école.*

Pour ôter jusqu'à l'ombre des difficultés sur la possibilité des commandements dans tous les justes, il faut encore leur dire qu'elle est fondée immuablement sur ce principe de la foi, reconnu dans le concile de Trente, que Dieu n'abandonne que ceux qui l'abandonnent les premiers par une désertion absolument libre : *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*¹.

1. Ce concile n'a pas voulu définir que Dieu n'abandonne personne à lui-même et à sa propre foiblesse, mais qu'il n'abandonne personne, si on ne l'abandonne le premier. Ce sont les propres paroles de saint Augustin en plusieurs endroits². C'est aussi ce qui lui fait dire ce qu'on a déjà rapporté de ceux qui perdent la grâce : « Ils délaissent premièrement, et puis ils sont délaissés : » *Deserunt et deseruntur*.

¹ Conc. Trid. Sess. 6. cap. 11. — ² De nat. et grat. c. 22, 23, 26. In Psal. vii. 5. Justum adjutorium. De corr. et gr. cap. 13. Ib. 11.

Adam a été jugé selon cette règle : il a délaissé; et il a été délaissé : *Deservit et desertus est*. Ce qui arrive dans la suite; comment les péchés sont la juste punition les uns des autres; et dans quel abîme on est plongé par cet enchaînement de crimes inouï et inconcevable, saint Augustin l'explique en quatre mots ? *Desertus a Deo, cedit eis (desideriis suis) atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, posseditur*. « Le pécheur délaissé de Dieu cède à ses mauvais desirs, et y consent; il est vaincu, il est pris, il est enchaîné, il est possédé et entièrement sous le joug ¹. » Ces désordres arrivent à ceux qui ont été délaissés de Dieu. Cela est très vrai, et il ne faut pas trouver mauvais qu'on représente aux chrétiens cet état funeste; mais il faut toujours se souvenir de la distinction de saint Augustin, c'est que lorsque on est ainsi livré à ses convoitises, il y en a quelqu'une qu'on ne veut pas vaincre, à laquelle on n'est pas livré par le jugement de Dieu, mais pour laquelle on a été livré, ou jugé d'être livré aux autres ². Il n'importe que dans cet endroit de saint Augustin il y ait deux leçons différentes, puisque toutes deux aboutissent à la même fin, de distinguer le crime auquel on s'est livré soi-même, de celui où on est livré par punition. Par exemple, dit saint Augustin, c'est l'orgueil et l'ingratitude des sages du monde qui a mérité que Dieu les livrât aux désordres énormes que saint Paul raconte. Combien plus faut-il observer cette règle à l'égard des justes, qui ne sont jamais délaissés et livrés au crime que par une désertion qu'ils n'ont à imputer qu'à une faute à laquelle saint Augustin ne veut pas qu'ils soient livrés en punition, mais qu'ils s'y livrent eux-mêmes par leur liberté?

C'est pourquoi sur ce fondement, que Dieu est fidèle dans ses promesses; les justes sont assurés qu'il ne permettra jamais qu'ils soient tentés par dessus leurs forces ³. Ils ont donc toujours le pouvoir de garder les commandements, à la manière que l'a défini le concile de Trente. Il est aussi déterminé dans le II. concile d'Orange, que selon la foi catholique, *secundum fidem catholicam*, « après la grâce du baptême tous les baptisés, avec le secours de Jésus-Christ qui les aide et coopère avec eux, peuvent et

¹ Op. imp. cont. Jul. 5. c. 3. num. 12. — ² In Psal. 35. n. 10. — ³ I. Cor. x. 13.

doivent accomplir les commandements de Dieu, s'ils veulent fidèlement travailler : » *Quod omnes baptizati possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere* ¹. Ils le peuvent donc, il ne tient qu'à eux avec la grâce qu'ils ont ; la grâce ne leur manque pas ; il ne leur manque que la volonté, qui ne leur manque que par leur faute. Et c'est là une vérité catholique que l'on a toujours expliquée en divers endroits des *Réflexions Morales*.

2. Il n'auroit rien coûté à leur auteur de reconnoître expressément comme il a fait équivalement et dans le fond, une grâce suffisante au sens des thomistes, ou des autres théologiens qui raisonnent à peu près de la même sorte ; et tout le monde voit bien qu'on ne pouvoit pas en exiger davantage ; mais on a trouvé plus à propos dans un ouvrage d'édification, et non de dispute, pour exprimer le pouvoir de conserver la justice donnée sans exception à tous les justes, de se servir plutôt des expressions consacrées des Pères, des conciles et des papes, que des termes de l'école, que le peuple n'entend pas assez, et qui ont tous leur difficulté, puisque même c'est faire tort à la vérité de la faire dépendre d'une expression, quoique bonne et bien introduite dans l'école, dont tout le monde convient qu'elle n'est pas dans les Pères, ni dans les conciles, ni dans les constitutions anciennes et modernes des souverains pontifes, ni enfin dans aucun décret ecclésiastique.

§ XVI. Sur la volonté de sauver tous les hommes.

1. *Volonté générale du salut de tous les hommes.* — 2. *Volonté spéciale pour les fideles. Volonté très spéciale pour les élus.* — 3. *Divers degrés de décisions.* — 4. *Volonté générale, comment doit être crue.*

1. On peut régler par ces principes ce qu'il faut dire et penser sur la volonté de sauver les hommes, et sur celle de Jésus-Christ pour les racheter. Ces deux volontés marchent ensemble, et elles sont reconnues dans les *Réflexions Morales* avec toute leur étendue. Il y a une volonté générale qui est exprimée en ces termes : La vérité s'est incarnée pour tous ; nous devons donc prier pour tous, si nous entrons dans l'esprit de la vérité ². Ainsi la volonté de Dieu s'étend aussi loin que notre prière, qui n'excepte personne. Ailleurs : Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les

¹ Conc. Araus. c. 25. — ² I. Tim. II: 3, 4, 5, 6.

hommes. Ailleurs : il a racheté tous les hommes de son sang, il a acquis tout le monde par sa croix ¹. Ailleurs : tous les hommes étoient en Jésus-Christ sur la croix, et y sont morts avec lui ²; à quoi, sinon au péché et à la mort éternelle et temporelle, qui leur étoient dues? La mort s'étant assujetti injustement Jésus-Christ innocent, perd le pouvoir qu'elle avoit sur tous les hommes coupables ³ : ils l'étoient tous. Ailleurs : tous sont morts également, et Jésus-Christ est mort aussi pour tous : Qu'y a-t-il de plus juste que de consacrer sa vie à celui qui nous l'a rachetée à tous par sa mort? Jésus-Christ a tenu notre place sur la croix.

2. Il n'y a rien de plus éloigné de la cinquième proposition, condamnée par Innocent X. « Il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes. » On vient de voir le contraire inculqué avec tant de force en vingt endroits très exprès des Réflexions Morales. Ce fondement supposé, on y trouve aussi une volonté spéciale pour tous les fidèles, conformément à cette parole : Il est le rédempteur de tous, mais principalement des fidèles ⁴. Cette volonté regarde ceux-là même qui perdent la justice, mais qui pourroient la conserver, s'ils ne rendoient pas inutile la grâce qui les veut guérir, encore qu'en effet et par leur malice elle ne les guérisse pas. Nous avons vu cette grâce répandue partout dans les Réflexions Morales. Enfin on trouve aussi la volonté très spéciale pour les élus, qui seule renferme en soi tout l'effet de la rédemption.

Ces trois explications de la volonté de sauver les hommes se trouvent en divers endroits de saint Augustin, et de son disciple saint Prosper ⁵, dont l'on a marqué quelques uns à la marge, et que l'on pourroit rapporter dans un plus long discours. Mais il nous suffit de remarquer ici, que d'habiles théologiens, et saint Augustin lui-même, ne les ont pas regardées comme opposées l'une à l'autre; mais au contraire comme faisant ensemble un seul et même corps de la bonne doctrine, quoiqu'elles ne soient pas toutes également décidées par l'Eglise catholique. Un vrai théologien les doit reconnoître chacune selon son degré.

¹ Marc. xv. 38. Joan. xx. 16. — ² Rom. vi. 6. — ³ Ibid. viii. 4. —

⁴ I. Tim. iv. 10. — ⁵ De Spirit. et Lit. cap. 32. Enchir. 103. n. 27. Ad Bonif. l. 4. cap. 8. Prosp. Resp. ad cap. gall. obj. 8 et 9. id. Resp. ad obj. Vinc. obj. 1. et 2.

3. On vient de voir que le livre des Réflexions n'en exclut aucune. Nous répétons, encore un coup, que saint Augustin et saint Prosper les ont toutes reconnues après saint Paul. Cet apôtre a souvent marqué la volonté générale, et personne n'en ignore les passages. Il a exprimé celle qui est particulière aux fidèles, lorsqu'il leur a dit et les a obligés à dire avec lui à son exemple : Je vis dans la foi du fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné pour moi ¹. Enfin ils doivent s'unir à la volonté très spéciale qui regarde les élus, par l'espérance d'être compris dans ce bienheureux nombre.

Remarquez qu'il n'étoit pas question dans les Réflexions Morales de disputer scolastiquement, mais de rendre tous les fidèles attentifs à ces trois degrés de la volonté de Dieu, qui nous ont été déclarés par sa parole ; or, on ne doit pas exiger plus que ce qui a été révélé de Dieu selon le degré de la révélation. Ainsi il faut reconnoître la volonté de sauver tous les hommes justifiés, comme expressément définie par l'Eglise catholique en divers conciles, notamment dans celui de Trente, et encore très expressément par la constitution d'Innocent X, du dernier mai 1653.

4. Il ne faut point faire un point de foi également décidé de la volonté générale étendue à tous, puisque même il a été permis à Vasquez d'enseigner que les enfants décédés sans baptême ne sont pas compris dans cette parole : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connoissance de la vérité ² : quoique les Réflexions Morales penchent visiblement, comme on a vu, à l'explication qui ne donne aucune borne à la volonté de Dieu et de Jésus-Christ, prise dans une entière universalité, ce qui aussi paroît plus digne de la bonté de Dieu, plus conforme aux expressions de l'Ecriture, et plus propre à la piété et à la consolation des fidèles.

§ XVII. Sur le don de la foi, et s'il est donné à tous.

1. *Des peuples entiers n'ont pas la grâce nécessaire à croire.* — 2. *L'Eglise n'a rien défini en faveur des infidèles. Question jugée touchant les justes de la 1^e proposition.* — 3. *Ne point donner pour défini ce qui ne l'est pas.* — 4. *Trois vérités de foi.*

On objectera peut-être encore ce passage des Réflexions : La foi n'est pas moins difficile que la pratique des bonnes

¹ Gal. II. 20. — ² I. Part. disp. 95. cap. 6 et 96. c. 3.

œuvres : la grâce nécessaire pour l'une et pour l'autre est donnée aux uns et n'est pas donnée aux autres. Qu'y a-t-il là de nouveau, et qu'y a-t-il qui ne soit constant et public ? Mais qu'y a-t-il qui ne soit absolument nécessaire à l'instruction des fidèles ? Voilà d'abord ce que nous disons pour ce qui regarde la foi. Secondement, il n'y a rien là qui approche des cinq fameuses propositions, ni qui exclue même la volonté générale de sauver les hommes, ni celle de les amener à la connoissance de la vérité. En troisième lieu, la proposition est tellement adoucie, qu'en quelque façon qu'on la prenne, il n'y reste pas la moindre apparence de difficulté.

1. Premièrement donc, il n'y a rien là qui ne soit constant et public. On n'a qu'à ouvrir saint Paul, et prêter l'oreille à ces paroles : Comment croiront-ils s'ils n'écoutent ? et comment écouteront-ils, si on ne leur prêche ? D'où il conclut : La foi est par l'ouïe et l'ouïe est par la prédication de la parole de Jésus-Christ ¹. Ainsi la grâce nécessaire à croire est attachée à la prédication de l'Evangile. Et cela étant, que dirons-nous de ces peuples qui relégués depuis tant de siècles dans un autre monde, si séparés de celui où l'Evangile est annoncé, habitent dans les ténèbres et dans la région de l'ombre de la mort ? Ont-ils la grâce nécessaire à croire, et ne sont-ils pas dans le cas où saint Augustin assuroit qu'on ne peut dire en aucune sorte : *nullo modo* : « Ils croiroient, s'ils vouloient, re qu'ils n'ont jamais ouï. » *Id quod non audieras crederes, si velles* ¹.

Que si c'est un fait constant et public, qu'il y a eu et qu'il y a des peuples en cet état, peut-on nier qu'il ne soit utile aux chrétiens de leur inspirer de l'attention au malheur de la naissance de ces peuples, afin qu'ils ressentent mieux les richesses inestimables de la grâce qui les a mis dans un état plus heureux ?

2. Nous disons, en second lieu, qu'il n'y a rien là qui approche de ces cinq fameuses propositions, où il est à la vérité décidé que nul juste n'est jamais privé, ni ne le peut être, de la grâce absolument nécessaire à faire, mais où tout le monde est d'accord que la sagesse de l'Eglise n'a pas trouvé à propos de rien définir en faveur des infidèles sur la grâce nécessaire à croire. Il est donc certain qu'en les privant de

¹ Rom. x. 14. — ² De cor. et grat. c. 7.

cette grâce, on n'encourt pas la condamnation d'Innocent X, et que cette thèse n'appartient en aucune manière à la fameuse question qu'il a jugée, avec le consentement de toute l'Eglise en faveur des justes.

Nous ajoutons néanmoins que cette conclusion n'empêcherait pas qu'en ôtant aux infidèles qui n'ont jamais ouï parler de l'Evangile, la grâce immédiatement nécessaire à croire, on ne leur accordât celle qui mettroit dans leur cœur des préparations plus éloignées, dont, s'ils usaient comme ils doivent, Dieu leur trouveroit dans les trésors de sa science et de sa bonté, des moyens capables de les amener de proche en proche à la connoissance de la vérité. Ce sont ces moyens qui ont été si bien expliqués dans le livre De la Vocation des Gentils, où sont comprises les merveilles visibles de la création, capables d'amener les hommes aux invisibles perfections de Dieu, jusqu'à les rendre inexcusables, selon saint Paul, s'ils ne les connoissent et les adorent. Et non seulement on y trouve cette bonté générale, mais encore par une secrète dispensation de sa grâce, de plus occultes et de plus particulières insinuations de la vérité, que Dieu répand dans toutes les nations par les moyens dont il s'est réservé la connoissance.

Il ne faut donc pas songer à les pénétrer, ni jamais rechercher les causes pourquoi il met plus tôt ou plus tard, et plus ou moins en évidence les témoignages divers, et infiniment différents, de la vérité parmi les infidèles. C'est ce qu'on trouve expliqué, dans le docte livre De la Vocation des Gentils ¹, et ce qu'on croiroit, s'il en étoit question, pouvoir montrer non seulement dans les autres Pères, mais encore distinctement dans saint Augustin et dans le véritable Prosper, dont ce livre a si longtemps porté le nom. Ainsi, bien loin de soutenir ² aucune des cinq propositions, les Réflexions Morales ne sont pas même contraires à la volonté générale de sauver tous les hommes et de les amener, de loin ou de près, par des moyens différents, à la connoissance de la vérité. Nous en avons vu les passages, qui ne sont pas éloignés de ces consolantes paroles du livre de la Sagesse : Que Dieu n'a pas fait la mort, et ne se réjouit

¹ Resp. ad cap. Gall. obj. 8. — ² Il y a dans la copie *combattre*, mais il est évident que M. de Meaux a voulu mettre *soutenir*, ou quelque autre mot équivalent.

pas de la perte des vivants; mais qu'il a fait guérissables les nations de la terre ¹ : qu'il a soin de tous, toujours prêt de pardonner à tous, à cause de sa bonté et de sa puissance, et qu'il a même ménagé avec attention, TANTA ATTENTIONE, les peuples qui étoient dus à la mort (pour avoir persécuté ses enfants) DEBITOS MORTI, afin de donner lieu à la pénitence, leur accordant le temps et l'occasion de se corriger de leur malice ².

3. Ce qu'il faut ici uniquement éviter, c'est de donner pour défini ce qui ne l'est pas, ou d'ôter aux enfants de Dieu la connoissance distincte de leur préférence toute gratuite à l'égard du don de la foi; de peur de les confondre par là avec le reste des nations que Dieu, par un juste jugement, a laissé aller dans leurs voies, comme il est écrit dans les Actes ³. C'est pourquoi saint Augustin n'a pas hésité à mettre les trois propositions suivantes à la tête des douze articles de la foi catholique, qu'il expose dans son épître à Vital ⁴.

4. iv. Nous savons que la grâce par laquelle nous sommes chrétiens, n'est pas donnée à tous les hommes.

v. Nous savons que ceux à qui elle est donnée, elle leur est donnée par une miséricorde gratuite.

vi. Nous savons que ceux à qui elle n'est pas donnée, c'est par un juste jugement de Dieu qu'elle ne l'est pas.

Vérités que la foi propose à tous les fideles, pour les obliger de reconnoître avec action de grâces la prédilection dont Dieu les honore.

En troisième lieu, dans la plus sévère critique, et quelque opinion qu'on veuille embrasser, il n'y a rien à reprendre dans ces propositions des Réflexions Morales : Celui qui l'a reçue (la grâce nécessaire à croire) doit craindre; parce qu'il la peut perdre; faute de l'effort qu'il faudroit faire pour la conserver, et pour la faire valoir; et celui qui ne l'a pas reçue doit espérer, puisqu'il la peut recevoir ⁵. Mais si on la doit espérer, on ne doit donc pas se croire destitué de tout secours, puisque espérer en est un si grand. Ainsi l'auteur avertit, en relevant ceux qui sentent qu'ils ne peuvent encore vaincre la maladie de l'incrédulité, quels qu'ils soient, ou dans l'Eglise, ou hors de l'Eglise, qu'ils se gar-

¹ Sap. i. 13 et 14. — ² Ibid. xii. 19, 20. — ³ Act. xiv. 15. — ⁴ Lett. 217. al. 107. à Vital. — ⁵ Joan. vi 66.

dent bien de désespérer d'eux-mêmes , ou d'abandonner la sainte parole ; mais qu'ils se confient en notre Seigneur , qu'ils pourront un jour ce qu'ils ne peuvent peut-être pas selon leur disposition présente.

Voilà comme on ne contredit les Réflexions que par un esprit de contention ; et nous osons dire que pour peu qu'on apportât à cette lecture un esprit d'équité , et que l'on s'attachât à considérer toute la suite du discours , au lieu du trouble que quelques uns voudroient inspirer , on n'y trouveroit qu'édification et bon conseil.

Au reste , nous ne croyons pas avoir rien à dire de nouveau sur la grâce nécessaire aux œuvres chrétiennes et salutaires , qui n'est pas donnée à tous , puisqu'il est certain et que tout le monde est d'accord qu'on ne l'a point sans la foi , que tout le monde n'a pas ; et qu'enfin pour ce qui regarde les justes , la vérité n'oblige à confesser , même pour des personnes si favorisées , qu'un secours dans l'occasion , ou immédiat ou médiat , pour accomplir les préceptes selon l'expresse définition du concile de Trente.

§ XVIII. Rétablissement d'une preuve de la divinité de Jésus-Christ , qui avoit été affoiblie dans les versions de l'Evangile.

1. *Exactitude de saint Augustin sur ce passage.*

La vigilance de notre archevêque ne s'étend pas seulement à éclaircir la matière des cinq propositions , ni celles qui en approchent ; ce prélat porte bien plus loin son attention pastorale. C'est une faute commune presque à toutes les versions nouvelles de l'Evangile , d'avoir traduit ces paroles de notre Seigneur : *Antequam Abraham fieret, ego sum* : Devant qu'Abraham fût , je suis ¹ ; sans songer que dans le latin , comme dans le grec , il y a un autre mot pour Abraham que celui qui est employé pour le Fils de Dieu. Le grec porte : *πρὶν αβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι*. Ce mot *γενέσθαι* , qui peut quelquefois signifier simplement *être* , quand il est opposé à l'être même , doit être traduit par *faire* , comme la Vulgate l'a soigneusement observé. Et en général , lorsqu'il s'agit d'opposer le Verbe éternel à la créature , c'est la coutume perpétuelle de l'Evangile d'opposer *être fait* à *être*. Les exemples expliqueront mieux

¹ Joan. 8, 58.

cette vérité. Dès les premiers mots de l'évangile de saint Jean, il est dit du Verbe éternel : Au commencement étoit le Verbe, et le Verbe étoit en Dieu, et le Verbe étoit Dieu¹ ; mais quand on vient à expliquer ce qu'il est devenu par l'incarnation, on change le terme ; et l'Evangile dit : Le Verbe a été fait chair, σαρκὲς ἐγένετο : ce que la Vulgate a traduit, *Verbum caro factum est*.

De même au verset suivant, où est rapportée la prédication de saint Jean Baptiste, qui établit si clairement la divinité du Fils de Dieu : Voici, dit-il, celui dont je vous disois : Celui qui est venu après moi, m'a été préféré ; a été mis devant moi : de mot à mot : A été fait devant moi : ἐμπροσθέν μου γέγονεν : parce qu'il a été devant moi : *quia prior me erat* : ὅτι προτέρως μου ᾔην. C'est donc l'esprit de l'Ecriture de dire du Verbe éternel, qu'il étoit, et d'exprimer par le terme faire la dispensation de la chair. Il étoit le Verbe, il étoit Dieu ; voilà ce qu'il étoit par lui-même. Il a été fait homme ; voilà ce qu'il est devenu dans le temps.

Le bien aimé disciple suit cette règle dans les premiers mots de sa première épître canonique : Ce qui étoit, dit-il², au commencement, *Quod erat ab initio* : et un peu après, Nous vous annonçons la vie éternelle, qui étoit dans le Père et qui s'est montrée à nous. Ainsi toutes les fois qu'on a parlé du Verbe selon sa divinité, le style perpétuel de l'Ecriture est de dire, qu'il étoit ; tout ce qui peut appartenir à la création est exprimé par le mot de *faire* : et selon cette règle sûre, il a fallu opposer Abraham, qui a été fait au Fils de Dieu, qui étoit toujours.

1. C'est ce qu'on pourroit confirmer par l'exposition unanime des Pères grecs et latins ; mais à présent, pour abréger, nous nous contentons de ces paroles précises de saint Augustin sur ce passage de saint Jean : ANTEQUAM ABRAHAM FIERET : *Intellige FIERET, ad humanam facturam, SUM vero ad divinam pertinere substantiam. FIERET, quia creatura est Abraham. Non dixit, Antequam Abraham esset, ego eram ; sed ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, qui nisi per me non fieret : EGO SUM. Neque hoc dixit, Antequam fieret, ego factus sum. In principio enim Deus fecit cælum et terram : nam in principio erat Verbum. ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, EGO SUM. Agnoscite Creatorem, discernite creaturam. Qui loquebatur,*

*semen Abrahæ factus erat; et ut Abraham fieret, ante Abraham ipse erat*¹. C'est à dire, « Devant qu'Abraham fût fait, je suis. Entendez que ces mots, devant qu'il fût fait, appartiennent à la création de l'homme; et ceux-ci, je suis, à la substance de la divinité. Il a fallu dire d'Abraham qu'il étoit fait, parce qu'il étoit créature. Il n'a pas dit : Avant qu'Abraham fût, j'étois : mais il a dit : Abraham fut fait, lui qui ne pouvoit être fait par un autre que par moi, Je suis. Il n'a pas dit non plus, Avant qu'Abraham fût fait, j'ai été fait. Car il est écrit que Dieu a fait au commencement le ciel et la terre; mais pour le Verbe, au contraire, il n'est pas dit qu'il a été fait au commencement, mais qu'il étoit. Ainsi en lisant ces paroles, Avant qu'Abraham fût fait, je suis, reconnoissez le Créateur et discernez la créature. Celui qui parloit avoit été fait le fils d'Abraham par son incarnation; mais afin qu'Abraham fût fait lui-même, il étoit devant Abraham. »

Il ne falloit pas priver les fidèles de cette belle doctrine de saint Augustin, ni ôter de nos versions une preuve si convaincante, non seulement de la préexistence du fils de Dieu, mais encore de son éternelle divinité.

§ XIX. Sur les endroits où il est dit que sans la grâce on ne peut faire que le mal.

Pour continuer nos remarques, on a averti M. de Paris que quelques uns trouvoient de l'excès dans ces paroles² : Avant que Dieu nous appelle par sa grâce, que pourrions-nous faire pour notre salut² La volonté qu'elle ne prévient pas, n'a de lumière que pour s'égarer; d'ardeur que pour se précipiter; de force que pour se blesser; est capable de tout mal, et impuissante à tout bien. Ceux qui critiquent ces paroles, et les autres de même sens, pourroient avec la même liberté censurer celles-ci du concile d'Orange : Personne n'a de lui-même que le mensonge et le péché : ce qui est pris de mot à mot de saint Augustin, et cent fois répété par ce grand docteur³. Quand on trouve de pareils discours

¹ Tract. 43. in Joan. n. 17. — ² Matth. xx. 3, 4. — ³ Voluntas (hominis) infirma ad efficiendum, facilis ad audendum... nihil in suis habet viribus, nisi periculi facilitatem; quoniam voluntas mutabilis quæ non ab incommutabili voluntate regitur, tanto citius propinquat iniquitati, quanto acrius intenditur, actioni. Lib. I. de Vocatione Gentium, c. 8. Conc. Arausic. cap. 22. ex August. Tract. 5. in Joan. et Prosp. Sent. 323.

dans un livre de piété, il ne faut pas être de ces esprits ombrageux qui croient voir partout un Baïus, et qu'on en veut toujours aux vertus morales des païens et des philosophes ; c'est de quoi il ne s'agit pas. Quand il faut instruire les chrétiens, on ne doit considérer les vertus que par rapport au salut. C'est par où commence l'auteur : Avant, dit-il, que Dieu nous appelle par sa grâce, que pouvons-nous faire pour notre salut ? Tout ce qu'on nomme vertu hors de cette voie, ne mérite pas, pour un chrétien, le nom de vertu. S'il est écrit que la science enfle, ces sortes de vertus humaines enflent beaucoup davantage, et tournent à mal. C'est ce que l'auteur exprime ailleurs par ces paroles : La connoissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes païens, quoiqu'elle vienne de Dieu (à sa manière) sans la grâce ne produit qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu même, au lieu des sentiments d'adoration, de reconnoissance et d'amour ¹. Il n'y a rien de plus véritable. Que personne n'empêche donc que l'on enseigne au chrétien les avantages de sa religion, et laissons-lui confesser que sans elle, il n'a qu'ignorance, mensonge, aveuglement et péché, puisque sans elle, ou tout est cela, ou tout aboutit là.

§ XX. Sur les vertus théologiques, en tant que séparées de la charité.

Il faut à plus forte raison prendre équitablement et sagement les expressions assez ordinaires où un auteur occupé du mérite de la charité, qui est l'âme des vertus, et la seule méritoire d'un mérite proprement dit, sembleroit, en comparaison de la charité, ôter aux autres vertus, même chrétiennes et mêmes théologiques, comme à la foi et à l'espérance, le nom de vertu. Sans la charité elles sont informes : sans la charité la foi est morte, selon l'apôtre saint Jacques ². Il en faut croire autant de l'espérance. Et c'est ce qui fait dire à saint Thomas même, que destituées de la charité, elles ne sont pas proprement vertus, et en effet ne sont pas telles ³. D'ailleurs, c'est un langage établi de comprendre sous la charité tout ce qui prépare à la recevoir, et tout ce qui est donné de Dieu par rapport à elle, comme le sont constamment la foi et l'espérance. Qui peut penser

¹ Sur l'Ep. aux Romains. c. I. v. 19. — ² Jac. II. 20 — ³ 1. 2. Quæst. 65.

qu'un acte de foi et d'espérance, que le Saint-Esprit met dans les pécheurs pour commencer leur conversion, et y poser le fondement et une espèce de commencement de la sainte dilection ¹, puisse être appelé péché par un chrétien, sous prétexte que ces actes ne sont pas encore véritablement rapportés à la fin de la charité? Il suffit que le Saint-Esprit les y rapporte, et qu'ils disposent naturellement le cœur au saint et parfait amour.

Quand donc on dit dans ce livre, que la charité seule ne pèche point ², ou que la charité seule honore Dieu; et, pour cette raison, que c'est la seule charité qu'il récompense ³; y a-t-il quelqu'un qui n'entende pas naturellement ces paroles de l'état de la charité, qui est le seul exempt de péché mortel, et en effet très certainement le seul méritoire? Il ne faut pas apporter aux lectures spirituelles un esprit contentieux. C'est pour éloigner et déraciner entièrement cet esprit, si ennemi de la piété, que nous voulons bien quelquefois remarquer des choses qui apparemment ne feront de peine qu'à peu de personnes, mais que nous savons qu'on a relevées. On aura dit, par exemple, je ne sais plus où, que la foi n'opère que par la charité, c'est à dire, qu'elle n'opère utilement pour le salut que par elle, vu que tous les actes de foi naturellement se doivent rapporter à cette fin. Quelqu'un s'imaginera qu'on veut ôter toute utilité à l'acte propre de la foi : c'est pousser trop loin le scrupule. Mais encore qu'on veuille éloigner des saintes lectures, et surtout de la parole de Dieu, l'esprit de chicane, cette même charité, dont nous parlons, a fait changer quelques endroits, quoique innocents en eux-mêmes, qui pourroient

¹ Conc. Trid. Sess. 6. cap. 6. — ² Sola charitas non peccat. Aug. Epist. 197. al. 95. Innoc. 1. PP. Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, etc. Idem. 1. 3. de doctr. Christ. cap. 10. Quid est boni cupiditas, nisi charitas? August. lib. 2. ad Bonifacium PP. cap. 9. Non præcipit Scriptura nisi charitatem, neque culpatur nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum, etc. Id. 1. 3. de Doctr. chr. cap. 10. Non fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit. Id. de spir. et lit. cap. 14. Ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene. Id. de Grat. et lib. arb. cap. 18. Charitas facit liberum ad ea quæ bona facienda sunt. Id. Oper. imp. cont. Julian. lib. 1. § 84. Homo Pelagiane, Charitas vult bonum... per seipsam Littera occidit, quia jubendo bonum, et non largiendo charitatem, quæ sola vult bonum, reos prævaricationis facit. Id. Ibid. § 94. Sola vult beatificum bonum. Id. Ibid. § 95. Charitas sola vere bene operatur. Id. Ep. 186. al. 106. ad Paulinum. — ³ Matth. xii. 30. xxv. 36 I. Cor. xvi. 14.

blessier pour peu que ce fût les consciences infirmes ¹, ou leur faire soupçonner qu'un acte de foi ou d'espérance, fait hors de l'état de grâce et de charité, puisse être mauvaise ou même n'être pas bon et utile de sa nature qui fait tendre, à la charité, encore qu'en cet état il ne soit pas méritoire, ni parfaitement vertueux.

En un mot tout le monde sait, et ce n'est pas une question, qu'entre l'état de péché et celui de grâce, il faut reconnoître dans le passage de l'un à l'autre, une disposition comme mitoyenne, où l'âme s'ébranle, ou plutôt est ébranlée par le Saint-Esprit, pour se convertir, et où elle fait des actes bien éloignés à la vérité de la perfection qu'ils doivent avoir, mais néanmoins très bons et très salutaires, à cause de l'impression qu'on y reçoit pour s'éloigner du péché et s'unir à Dieu, quoiqu'ils ne soient pas faits entièrement comme il faut, parce qu'on ne les rapporte pas encore assez à la charité, qui est la fin du précepte ².

§ XXI. Sur la crainte de l'enfer, et sur le commencement de l'amour de Dieu.

Selon ces principes on n'a eu garde de dire que la terreur des jugements de Dieu pût ne pas être salutaire et bonne, puisque c'est, dit le concile de Trente ³, un don de Dieu et une impression du Saint-Esprit. Mais il y a une crainte exclusive de tout amour de la justice, où l'on dit dans son cœur : Je pêcherois, si je n'étois retenu par la vue des supplices éternels ; ce que l'on ne peut excuser de péché. C'est ce que l'auteur a expliqué par ces paroles : Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, et est déjà coupable devant Dieu ⁴. Et ailleurs encore plus expressément : On ne cesse point d'aimer ce qu'on fuit, quand ce n'est que la crainte et la nécessité qui le font fuir ⁵. Ce sont là des vérités incontestables, auxquelles il est nécessaire de rendre attentifs les chrétiens. Mais il y faut encore ajouter en général, que tant que l'on est touché par la seule terreur des supplices, sans aucun commencement d'amour de la justice, on n'est jamais converti comme il faut, ni suffisamment disposé à la justification.

¹ I. Cor. xvi. — ² I. Tim. i. 5. — ³ Sess. 14. cap. 4. — ⁴ Matth. xxi. 46.
— ⁵ Apoc. xviii. 15.

M. l'archevêque de Paris n'oublie pas, et ne veut pas qu'on oublie ce qu'il a dit sur ce sujet dans son Instruction pastorale du 20 d'août 1696. Les vertus (l'humilité et la confiance), préparent l'âme à l'amour de Dieu, que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs avec la grâce; puisque la grâce consiste principalement dans la délectable inspiration de cet amour. C'est à cet amour que la crainte des supplices éternels prépare la voie; le commencement de cet amour ouvre les cœurs à la conversion, comme sa perfection les y affermit. Et la charité la rend sincère et solide. Ce que l'auteur des Réflexions Morales a voulu exprimer par ces paroles : Qui peut préparer la voie à la charité, si ce n'est la charité même ¹? A quoi il n'y auroit rien à ajouter, pour une pleine expression de la charité, sinon que la charité qui ouvre la porte à la justification, est une charité commencée, qui achève de justifier le pécheur, quand elle est dans sa perfection, et qu'elle enferme la contrition que le concile de Trente appelle réconciliante et parfaite par la charité : *Charitate perfectam* ².

M. l'archevêque de Paris qui, autant qu'il sera possible, ne veut pas laisser la moindre ambiguïté dans la doctrine qu'il donne à son troupeau, a fait ajouter ces mots essentiels au passage des Réflexions qu'on vient de citer ³, et le lecteur y trouvera que rien ne peut préparer la voie à la charité que la charité même : la charité commencée à la charité habitante et justifiante, qui est la racine, etc.

Au reste, nous ne croyons pas que la proposition ainsi expliquée puisse recevoir la moindre difficulté, non seulement à cause de la décision du concile de Trente, où le commencement de la dilection de Dieu, comme source de toute justice ⁴, est expressément requise dans le baptême : ce qui induit la même disposition dans le sacrement de pénitence; mais encore à cause du décret sur ce dernier sacrement, où il est expressément porté, que la contrition nécessaire pour en recevoir l'effet, emporte, avec la confiance en la divine miséricorde, la résolution d'accomplir le reste : ce qui n'est pas seulement la cessation du péché avec le propos et le commencement d'une nouvelle vie, mais encore la haine de l'ancienne vie. Mais qui peut dire que le

¹ Sur l'Ep. aux Ephes. III. 17. — ² Sess. 14. cap. 4. — ³ Ephes. III. 17. — ⁴ Sess. 6. cap. 6.

propos, et même le commencement de la vie nouvelle, n'enferme pas du moins le desir d'aimer Dieu de tout son cœur? Qui peut dire que la charité, qui est le grand commandement dans lequel consiste la loi et les prophètes, ne soit pas comprise parmi les commandements dont il faut l'accomplissement, et que le fidèle qui se convertit d'un cœur sincère, puisse n'en concevoir pas du moins le desir? Ainsi cette question sur l'amour, du moins commencé, n'a aucune difficulté dans le fond, et les théologiens en conviendroient aisément, s'ils vouloient s'entendre.

§ XXII. Sur les excommunications et les persécutions des serviteurs de Dieu.

Plusieurs voudroient que l'auteur des Réflexions eût moins parlé des excommunications et des persécutions suscitées aux serviteurs de Jésus-Christ et aux défenseurs de la vérité, du côté des rois et des prêtres. Pour nous, sans nous arrêter au particulier, nous regardons tout cela comme une partie du mystère de Jésus-Christ, si souvent marqué dans l'Evangile, qu'on ne peut pas en l'expliquant oublier cette circonstance, pour accomplir ces paroles du Sauveur à ses disciples : Le temps va venir que quiconque vous fera mourir, croira rendre service à Dieu¹. Il y falloit joindre celles-ci, qu'aussi le même Sauveur a fait précéder : Ils vous chasseront des synagogues ; ils vous excommunieront. Dès le temps de Jésus-Christ même, les Juifs avoient conspiré et résolu ensemble de chasser de la synagogue quiconque reconnoîtroit Jésus pour le Christ² ; et l'aveugle-né éprouva la rigueur de cette sentence des pontifes. A la vérité, ils n'osèrent pas prononcer un semblable jugement contre Jésus-Christ, que tant de miracles mettoient trop au dessus de leur autorité mal employée ; mais ils en vinrent aux voies de fait, et le condamnèrent à mort comme blasphémateur. Saint Paul remarque même, et notre auteur après, qu'ils le traitèrent comme excommunié, et mirent sur lui l'anathème du bouc émissaire, en le crucifiant hors de la porte : c'étoit la figure de ce qui devoit arriver à ses serviteurs. Dans les derniers temps, dans ces temps terribles dont il est écrit que les élus mêmes, s'il se pouvoit, seroient séduits³, il ne semble pas qu'on puisse douter qu'une sé-

¹ Joan. XVI. 2. — ² Ibid. IX. 22. — ³ Matth. XXIV. 24.

duction si subtile ne vienne pas de mauvais prêtres ; et personne n'ignore l'endroit où le pape saint Grégoire regarde une armée de prêtres corrompus qui marcheront au devant de l'antechrist, comme une espèce d'avant-courreur du mystère d'iniquité dans ces derniers temps. Il faut être préparé de loin à tous les scandales et à toutes les tentations.

Pour les rois, le Prophète nous apprend, comme le remarque saint Augustin, qu'il falloit distinguer deux temps marqués expressément au psaume second ; l'un où se devoit accomplir cette parole : Les rois de la terre se sont élevés ensemble contre le Seigneur et contre le Christ : et l'autre où se devoit aussi accomplir ce qui est porté par ces paroles du même psaume : Et vous, ô rois, entendez, soyez instruits ; vous qui jugez la terre, servez le Seigneur en crainte ; servez-le, dit saint Augustin, comme rois, et faites servir votre autorité à l'Evangile. Ainsi l'Eglise tantôt soutenue, tantôt persécutée par les grands du monde, durera parmi ces vicissitudes jusqu'à la fin des siècles. Hérode et Pilate sont le symbole des princes persécuteurs. Un David, un Salomon, un Josaphat ; et parmi les peuples idolâtres, un Cyrus, un Assuérus, deux rois de Perse, sont la figure des princes protecteurs. Tenons donc les fidèles avertis de tous ces états : faisons-leur observer qu'on s'est servi du nom de César contre Jésus-Christ, et que c'est sous cet injuste prétexte que Pilate l'a mis en croix. Ne dédaignons pas d'écouter saint Ambroise, lorsqu'il se plaint à cette occasion de la persécution sous le nom du prince. Quoi, dit-il¹, voudra-t-on toujours rendre odieux les ministres de Jésus-Christ sous le nom de César et des princes ? *SEMPERNE de Cæsare servilis Dei invidia commovetur* ? Il faut être prêt à profiter de la protection des princes religieux, quand Dieu nous la donne, comme celle de Constantin, de Théodose. Et aussi a-t-on à essuyer les persécutions quand il les permet, comme celle de Néron et de Domitien, ennemis déclarés du christianisme, et celle de Constance et de Valens, persécuteurs plus couverts de l'Evangile, et trompés par une fausse piété.

L'auteur ne dit rien non plus que de véritable, quand il

¹ Ambrosius Serm. contra Auxentium, de Basilicis tradendis inter Ep. 21 et 22. Edit. Benedictin.

dit qu'il faut être prêt, non à mépriser les excommunications injustes : car sans nier qu'elles soient à craindre, selon le décret de saint Grégoire, il dit seulement qu'il faut vouloir plutôt les souffrir, que d'abandonner son devoir ; en sorte que comme un autre saint Paul on soit anathème pour la justice¹, si Dieu le permet quelquefois. Mais il ne faut point abuser de cette doctrine, sous prétexte qu'elle sera de saint Augustin, et très constante d'ailleurs ; ni jamais se persuader que la vérité soit réprouvée dans l'Eglise, où elle triomphe toujours malgré toutes les cabales et toutes les contradictions.

Voilà au fond quelle est la doctrine des Réflexions. On n'a pas dû la juger hors de propos, ou peu nécessaire à l'explication de l'Evangile. Et néanmoins pour ôter toute occasion aux infirmes, s'il a paru en quelques endroits des explications qui aient pu les troubler², et pour peu que ce fût, donner lieu aux applications à certaines choses du temps qu'il est meilleur d'oublier, on y a eu tout l'égard possible.

§ XXIII. Sur les membres de Jésus-Christ.

Sur les membres de Jésus-Christ, où quelques uns ont trouvé l'auteur excessif, voici ce que nous lisons. La vraie Eglise ne sera délivrée de toute occasion de scandale qu'à la fin du monde. S'en séparer sous prétexte des désordres, c'est ne connoître ni l'Eglise ni l'Ecriture³. Ainsi les bons et les mauvais y sont unis. En attendant : Pour être dans l'Eglise on n'est pas pour cela assuré du salut : mais il suffit de n'y être pas pour périr sans ressource⁴. On montre en un autre endroit, la charité universelle de l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, qui porte les pécheurs dans son sein, et les offre sans cesse à Dieu par Jésus-Christ⁵. L'Eglise sera mêlée de bons et de méchants jusque au jugement dernier. A ce dernier jour, plus de mélange d'élus et de réprouvés, comme dans l'Eglise de la terre⁶... L'Eglise est mêlée ; elle a des Maries qui passent leur vie dans la prière, des Marthes qui s'occupent dans les bonnes œuvres, et des Lazares malades et languissants.

¹ Joan. ix. 22, 23. Luc. xx. 15. — ² Matth. xviii. 17. xx. 21, 17. xxvi. 65, 66. Luc. xxii. 4. Joan. xii. 42. xvi. 2, etc. — ³ Matth. xiii. 41. 42. —

⁴ Ibid. 48. — ⁵ Marc. ii. 3. — ⁶ Luc. xvi. 26.

Elle en a même qui meurent de la mort du péché, et qui sont ressuscités par les larmes, par les prières et la parole puissante de Jésus-Christ ¹. D'où l'on conclut que la maison de Lazare, composée de personnes si différentes, parmi lesquelles il y en a qui sont mortes, est la figure de l'Eglise de Jésus-Christ.

L'Eglise en Jésus-Christ comme son corps, et tous les chrétiens comme ses membres qui lui sont incorporés. Ecoutez : Tous les chrétiens (bons et mauvais) sont les membres de Jésus-Christ, et lui sont incorporés ². En est-ce assez ? Il y a une Eglise où il n'y a que des saints ; mais c'est l'Eglise du ciel. L'Eglise renferme des justes et des méchants, comme Ananie et Sapphira sa femme dans les Actes des apôtres ³. Tous ceux qui sont dans l'Eglise, sont de l'Eglise visible, quoiqu'ils ne soient pas du nombre des saints et des élus. Elle a des membres vivants ; mais elle a aussi des membres pourris, et de mauvaises humeurs ⁴.

On a dit de l'Eglise visible et mêlée, composée de membres vivants et de membres morts, ce qui s'en peut dire de plus excellent, lorsque on a montré que l'on périt sans ressource, quand on n'est pas dans son sein, dans son unité. Mais il faut apprendre aux chrétiens de la regarder encore comme la mère en particulier de tous les saints, de tous ses membres vivants, et encore plus en particulier de tous les élus ⁵. Ce sont ses vrais membres par excellence, parce que ce sont ceux qui ne la quittent jamais. Un des sens de sa catholicité, c'est qu'elle comprend tous les saints anges, tous les justes et tous les élus de la terre et de tous les siècles ⁶ : et à cet égard on la définit, l'assemblée des enfants de Dieu qui demeurent dans son sein et n'en seront jamais séparés : qui sont adoptés et rachetés de cette manière singulière d'adoption et de rédemption, que nous avons vue.

Ce mystère n'est ignoré d'aucun de ceux qui dans les traités des controverses ont entendu expliquer à nos docteurs, et entre autres aux cardinaux Bellarmin et du Perron, après saint Augustin, la notion de l'Eglise avec toute son étendue. Cette vérité ne doit pas être cachée aux enfants de Dieu, qui en chérissant les liens sacrés de la foi et des sacrements dans l'Eglise, en tant qu'elle est visible, doivent néan-

¹ Joan. XI. 2. — ² Ibid. XIV. 20, 23. — ³ Act. v. 1. — ⁴ I. Joan. II. 19.
— ⁵ Hebr. I. 14. I. Pet. I. 3. — ⁶ Hebr. XII. 21, 23, 24.

moins les compter pour peu en comparaison de l'union plus intérieure de l'esprit de vie dont l'Eglise est animée. Aimons donc la société extérieure du peuple de Dieu : mais ayons en même temps toujours en vue l'Eglise des premiers nés dont les noms sont écrits dans le ciel¹, et songeons à être les membres de l'Eglise catholique, lorsque glorieuse, sans tache et sans ride², elle sera éternellement avec son époux.

Quand notre auteur a remarqué que les pécheurs en un certain sens avoient été arrachés de l'Eglise, il explique distinctement que c'est à cause qu'ils n'étoient plus membres vivants de ce corps de Jésus-Christ, et n'y tenoient plus que par les liens extérieurs³ ; c'est à dire, comme il le déclare, par la participation des sacrements : ce qui néanmoins ne se dit pas à l'exclusion de la foi ; puisque, comme l'enseigne le même auteur⁴, ce ne sont pas les seuls élus qu'on voit croire en Jésus-Christ, recevoir les sacrements, s'attacher à l'autorité des ministres de l'Eglise, admirer la toute puissance de Dieu : ces grâces sont quelquefois données aux plus indignes et aux réprouvés⁵.... Mais c'est que la foi, tant qu'elle est morte, ne pénètre pas jusqu'à l'intime de l'âme, et qu'elle ne porte point dans les cœurs la vraie influence de Jésus-Christ, comme chef, jusqu'à ce qu'elle opère par la charité.

Il faut donc, encore une fois, aimer cet extérieur de l'Eglise : c'est l'écorce ; mais c'est sous l'écorce que se coule la bonne sève de la grâce et de la justice, et l'arbre ne se nourrit plus, quand elle en est dépouillée. Mais en même temps, entrons dans l'intérieur de l'Eglise par la charité, parce que sans la charité, quand nous aurions toute la foi possible jusqu'à transporter les montagnes, nous ne serions qu'un airain résonnant et une cymbale retentissante : et qu'enfin, comme le remarque notre auteur, c'est seulement par le cœur que nous sommes ou les membres (vivants, car c'est ainsi qu'il l'entend toujours), ou les ennemis de Jésus-Christ⁶.

On voit par là, combien est correcte sa théologie dans tous ces passages. On trouve dans les Réflexions tous les principes de la religion dispensés et distribués dans les endroits convenables, et selon que le demande le texte sacré.

¹ Hebr. XII. 23. — ² Eph. v. 27. — ³ Luc. VII. 15. — ⁴ Matth. XXIV. 9, 10. — ⁵ Act. VIII. 13. — ⁶ I. Joan. II. 22.

S'il se rencontre quelque part de l'obscurité ou même quelques défauts, le plus souvent dans l'expression, comme une suite inséparable de l'humanité, nous osons bien assurer, et ces remarques le font assez voir, que notre illustre archevêque les a recherchés avec plus de sévérité que les plus rigoureux censeurs. Il ne donne point de bornes à cette recherche, et bien instruit que ces sortes d'ouvrages, où il s'agit d'éclaircir la sainte parole, qui a tant de profondeur, n'atteignent qu'avec le temps leur dernière perfection, toutes les fois qu'on réimprimera celui-ci, l'on verra de nouvelles marques de sa diligence. Le public profitera cependant des observations qu'on se contente de marquer en marge¹, et que le seul desir d'éviter une inutile longueur empêche de rapporter ici tout entières.

§ XXIV. Sur l'état de pure nature.

On avouera même avec franchise, qu'il y en a qu'on s'étonne qui aient échappé dans les éditions précédentes², par exemple, celle où il est porté que la grâce d'Adam étoit due à la nature saine et entière. Mais M. de Paris s'étant si clairement expliqué ailleurs, qu'on ne peut le soupçonner d'avoir favorisé cet excès, cette remarque restera pour preuve des paroles qui se dérobent aux yeux les plus attentifs.

Nous ne parlerons pas de la même sorte de celle-ci³ : Sous un Dieu juste, personne n'est misérable, s'il n'est criminel : Cessons de pécher, et Dieu cessera de punir ; puisqu'elles ne font qu'expliquer une règle établie de Dieu dans la constitution de l'univers et clairement révélée dans ce beau passage du livre de la Sagesse : Parce que vous êtes juste, vous disposez tout avec justice, et ne trouvez pas convenable à votre puissance de condamner celui qui ne doit pas être puni⁴. De cette sorte, nés pour être heureux et ne jamais rien souffrir dans un paradis de délices, nous

¹ L'auteur des Réflexions ne parle d'aucun des états possibles et impossibles, mais uniquement de l'état de la nature saine et entière, réellement instituée dans Adam. Sur. II. Cor. v. 21. — ² Marc. vi. 13. Luc. xiv. 24. I. Cor. vi. 15. Ibid. vii. 1. Ibid. x. 13. Ibid. xi. 29. Ibid. xv. 10. Phil. i. 23, 24. II. Thess. i. 2. Apoc. xi. 1. II. Cor. v. 2. I. Tim. iii. 2. Hebr. ii. 7. Jac. vi. 14. I. Cor. x. 13. Apoc. iii. 29. — ³ Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi meretur, potest, Aug. Op. Imp. cont. Jul. l. i. § 39. — ⁴ Sap. xii. 15.

sommes avertis par nos moindres maux, du péché qui nous en a fait chasser, et de la loi bienfaisante qui nous rappelle à l'état où il n'y aura ni plainte ni gémissement, parce que Dieu par sa bonté y aura détruit jusque aux moindres restes du péché.

§ XXV. Conclusion et répétition importante des principes fondamentaux de la grâce.

1. *Le mystère de la grâce revient à toutes les pages de l'Ecriture.*

1. Nous ne voulons pas finir ce discours sans avertir encore une fois en notre Seigneur, pour l'importance de la matière, ceux à qui il est adressé, qu'une des utilités de ce livre étant de rendre les chrétiens attentifs au grand mystère de la grâce, qui revient à toutes les pages de l'Ecriture, principalement de l'Evangile et des épîtres de saint Paul, la méditation en doit être accompagnée d'une ferme foi de deux vérités également révélées de Dieu, et expressément définies par l'Eglise catholique. D'un côté, que ceux qui tombent, ne tombent que par leur faute, pour n'avoir pas employé toutes les forces de la volonté qui leur sont données; et de l'autre, que ceux qui persévèrent en ont l'obligation particulière à Dieu, qui opère en nous le vouloir et le faire selon qu'il lui plaît¹. Cela est juste, dit saint Augustin², cela est pieux, il nous est utile de le croire et de le dire ainsi : afin de fermer la bouche à ceux qui murmurent contre Dieu, et qu'il est constant qu'il lui faut attribuer tout notre salut, *ut detur totum Deo*³ : puisque cela même, que nous ne nous éloignons pas de Dieu, ne nous est donné que de Dieu, à qui l'oraison dominicale nous apprend à le demander, en nous faisant dire : Ne permettez pas que nous succombions à la tentation ; mais délivrez-nous du mal.

C'est par cet unique moyen que nous opérons notre salut avec crainte et tremblement⁴, mais à la fois avec confiance et consolation, parce que nous vivons plus assurés, si nous le remettons à Dieu, que si en composant avec lui nous le remettons en partie à lui, et en partie à nous-mêmes⁵.

Croyons donc avec une ferme foi, tant que nous sommes de chrétiens, que Dieu ne peut pas nous délaisser le pre-

¹ Phil. II. 13. — ² De Dono Pers. cap. 13. — ³ Ibid. c. 6, 7 et 13. —

⁴ Philipp. II. 12. — ⁵ De Dono Pers. 6. De prædest. SS. 2 et 3.

mier, et que c'est lui qui nous empêche de le délaisser, par le secours qu'il nous donne. N'écoutons pas nos raisonnements, ni la peine que nous avons à concilier des vérités si nécessaires. Car, comme dit saint Augustin¹ : Pourquoi se tourmenter vainement à chercher comme se fait ce qu'il est constant qui se fait, en quelque manière que ce puisse être? Faut-il nier ce qui est clair, parce qu'on ne peut pas pénétrer ce qui est caché? Ou rejetterons-nous ce que nous savons, parce qu'il nous sera impossible de trouver comme il se fait?

Acquiesçons à la foi, et cherchons le repos de notre esprit, non point en cherchant ce qui nous passe, mais en nous perdant dans l'abîme sans fond d'une vérité aussi assurée qu'elle est incompréhensible.

Ainsi un secret besoin d'une assistance continuelle et gratuite dans toute la suite nous sollicitera sans cesse à prier et à pleurer devant Dieu qui nous a faits : *Ploremus coram Domino qui fecit nos*²; et l'auteur des Réflexions nous apprendra à le faire avec confiance, à cause que la confiance est l'âme de la prière, et qu'en perdant la prière on perd tout³.

Mais jamais notre confiance n'est plus ferme dans la prière que lorsque nous supposons que c'est Dieu même qui nous fait prier; qu'afin d'écouter nos vœux, c'est lui qui nous les inspire; que c'est l'esprit même qui demande en nous avec des gémissements inexplicables⁴, et qui forme dans nos cœurs le cri salutaire par lequel nous invoquons Dieu comme notre Père⁵.

Nous ne faisons en parlant ainsi, que répéter la doctrine de l'ordonnance du 20 août 1696. Il n'y a bien assurément aucun des fidèles qui ne doive croire avec une ferme foi que Dieu le veut sauver, et que Jésus-Christ a versé tout son sang pour son salut. C'est la foi expressément déterminée par la constitution d'Innocent X. C'est l'ancienne tradition de l'Eglise catholique dès le temps de saint Cyprien⁶;

¹ Lib. 6. Op. imperf. cont. Jul. c. 9. num. 24. de Don. Pers. cap. 14. —

² Ps. xciv. 6. — ³ Luc. viii. 49. — ⁴ Rom. viii. 26. Ibid. 15. Gal. 4, 6.

— ⁵ Ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Interpellat, quia interpellare nos facit, nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum. August. Ep. 194. al. 105. n. 16. Ipsius inspiratione fidei et timoris Dei, impertito salubriter orationis affectu et effectu. Ibid. n. 30. —

⁶ S. Cypr. de Op. et Eleemos.

c'est sur cela qu'est fondé ce qu'il fait dire à Satan avec ses complices et les compagnons de son orgueil devant Jésus-Christ dans le dernier jugement : Je n'ai pas enduré ni des soufflets, ni des coups de fouet, ni la croix pour ceux que vous voyez avec moi, je n'ai point racheté ma famille au prix de mon sang ; je ne leur promets point le royaume du ciel ; je ne les rappelle point au paradis en leur rendant l'immortalité. Ils se sont néanmoins donnés à moi, et ils se sont épuisés d'eux-mêmes pour faire des jeux à mon honneur avec des travaux et des profusions immenses, etc. C'est ainsi que saint Cyprien a fait parler contre les chrétiens condamnés, celui qui est appelé dans l'Apocalypse, l'Accusateur de ses frères¹.

Saint Augustin a répété ce passage du saint martyr², et ces deux saints d'un commun accord nous ont laissé pour constant, que Jésus-Christ a donné son sang pour rendre le paradis, c'est à dire le salut éternel, à cette partie de sa famille qui est damnée avec Satan et avec ses anges. Nous sommes assurés sur ce fondement qu'après avoir été si favorable à ses enfants ingrats, il ne nous abandonnera jamais qu'après que nous l'aurons abandonné, et que sa grâce ne nous quitte jamais la première. Ainsi, c'est une nouvelle raison pour croire que Dieu voudra nous sauver ; et toujours être avec nous, que d'avoir été avec lui. C'en est une autre plus pressante encore de le chercher : et nous ne devons point douter que ceux qui le cherchent avec un cœur droit et sincère, par là même n'aient un gage de l'avoir déjà eux-mêmes, « puisque c'est lui-même, dit saint Augustin, qui leur donne le mouvement de le chercher, » *quia etiam hoc ut faciat ipse lurgitur*³.

Vivons donc en paix et en crainte dans la foi de cette parole : Ecoutez, Asa, et tout Juda, et tout Benjamin, c'est à dire tout ce qu'il y a de fidèles : Le Seigneur est avec vous, parce que vous avez été avec lui. Si vous le cherchez, vous le trouverez ; et aussi si vous l'abandonnez, il vous abandonnera⁴ ; et non jamais d'une autre manière. De sorte qu'il ne reste plus que de le prier nuit et jour avec une vive, mais douce sollicitude, de nous préserver, lui qui le peut seul, d'un si grand mal.

¹ Apoc. xii. 10. — ² Ad Bonif. 4. c. 8. — ³ De Don. Pers. 22. — ⁴ II. Paral. xv. 2.

LETTRES

AU SUJET DE LA VERSION DU NOUVEAU TESTAMENT

DE R. SIMON,

IMPRIMÉE A TRÉVOUX.

PREMIÈRE LETTRE.¹

A Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris.

J'envoie enfin mes remarques ¹ à Votre Eminence. Je la supplie de les vouloir bien communiquer à M. Pirot, afin que, quand il lui en aura rendu compte, et que Votre Eminence elle-même en aura pris la connoissance que ses grandes et continuelles occupations lui pourront permettre, elle veuille bien me prescrire l'usage que j'en dois faire. Nous devons tout à la vérité et à l'Evangile, et dès que l'affaire est devant vous, Monseigneur, je tiens pour certain, que non seulement vous y ferez par vous-même ce qu'il faudra, mais encore que vous ferez voir à moi et aux autres ce qu'il convient à chacun. J'ose seulement vous dire qu'il y faut regarder de près, et qu'un verset échappé peut causer un embrasement universel. Je trouve presque partout des erreurs, des vérités affoiblies, des commentaires, et encore des commentaires mauvais mis à la place du texte, les pensées des hommes au lieu de celles de Dieu, un mépris étonnant des locutions consacrées par l'usage de l'Eglise, et enfin des obscurcissements tels qu'on ne peut les dissimuler sans prévarication. Aucune des fautes de cette nature ne peut passer pour peu importante, puisqu'il s'agit de l'Evangile, qui ne doit perdre ni un iota ni aucun de ses traits. Je supplie Votre Eminence de croire qu'en appuyant mes remarques avec un peu plus de loisir, je puis, par la grâce de Dieu, les tourner en démonstrations. On peut bien remédier au mal à force de cartons; mais il faudra que le public en ait connoissance, puisque sans cela le débit qui se fait du livre porteroit l'erreur partout l'univers, et qu'il ne faut pour cela qu'un seul exemplaire. Je m'expliquerai

¹ Les remarques sur le nouveau Testament de R. Simon.

seul pouvoir, mais encore l'effet que l'on demande, et pour montrer qu'on ne le fait pas inutilement, lorsque ces saintes prières sont suivies d'un bon succès, on ne manque point d'en rendre grâces à Dieu avec une particulière reconnoissance.

Aussi le Maître céleste, quand ses apôtres le supplient de leur enseigner à prier Dieu, voulant instruire toute l'Eglise en leur personne, nous apprend à lui demander que son nom soit en effet sanctifié en nous par notre bonne vie, que son règne à qui tout est soumis arrive bientôt, que sa volonté s'accomplisse en nous comme dans le ciel, et que notre pain de tous les jours, c'est à dire la nourriture nécessaire aux esprits et aux corps, nous soit donnée par sa libéralité.

Comme nous lui demandons les biens dont nous avons besoin, nous le prions pareillement de nous délivrer des maux que nous devons craindre : nous le conjurons de ne nous pas laisser succomber à la tentation, et de nous délivrer du mal; c'est à dire, de nous défendre à jamais du péché, qui est le seul mal véritable et la source de tous les autres. Cette délivrance emporte avec soi la persévérance finale, et l'Eglise s'en explique ainsi dans cette prière qu'elle fait faire à tous ses ministres, et qu'elle propose à tous les fidèles dans la communion : Faites, Seigneur, que je demeure toujours attaché à vos commandements, et ne souffrez pas que je sois jamais séparé de vous.

L'Orient conspire avec l'Occident dans ces demandes, et il y a plus de mille ans que les défenseurs de la grâce ¹, ont rapporté cette prière de la liturgie attribuée à saint Basile : Faites bons les méchants, conservez les bons dans la piété; car vous pouvez tout, et rien ne vous contredit; vous sauvez quand vous voulez, et il n'y a personne qui résiste à votre volonté.

C'est cette toute puissance de la volonté de Dieu, opérante en nous, qui a encore formé cette oraison du sacrifice, Forcez nos volontés même rebelles de se rendre à vous. Non que nous soyons justifiés et sauvés malgré nous; mais parce que Dieu rend nos volontés soumises de rebelles qu'elles étoient, et qu'il leur fait aimer ce qu'elles haïssoient auparavant. En faisant passer la volonté du mal au bien, selon

¹ Pet. Diac. ad S. Fulg. de Incarn. et gratia Christi.

l'expression de saint Bernard, il ne force pas la liberté, mais il la redresse et la perfectionne. C'est le Seigneur qui dirige les pas de l'homme; mais c'est en faisant que l'homme entre librement dans sa voie. *Apud Dominum gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet* ¹. C'est Dieu qui tire l'âme après lui; mais c'est en faisant qu'elle suive cet attrait avec toute la liberté de son choix.

Qu'on ne s'imagine donc pas que la puissance de la grâce détruise la liberté de l'homme, ou que la liberté de l'homme affaiblisse la puissance de la grâce. Peut-on croire qu'il soit difficile à Dieu qui a fait l'homme libre, de le faire agir librement, et de le mettre en état de choisir ce qu'il lui plaît? L'Écriture, la tradition, la raison même nous enseignent que toute la force que nous avons pour faire le bien, vient de Dieu, et notre propre expérience nous fait sentir que nous ne pouvons que trop nous empêcher de faire le bien si nous voulons. Il n'arrive même que trop souvent que nous résistons actuellement aux grâces que Dieu nous donne, et que nous les recevons en vain ². Mais quelque pouvoir que nous sentions en nous de refuser notre consentement à la grâce, même la plus efficace, la foi nous apprend que Dieu est tout puissant, et qu'ainsi il peut faire ce qu'il veut de notre volonté et par notre volonté. Quand donc il plaît à la miséricorde toute puissante de Jésus-Christ de nous appeler de cette vocation que saint Paul nomme, selon son propos ³, c'est à dire, selon son decret, les morts mêmes entendent sa voix, et la suivent. Les liens par lesquels sa grâce nous attire, nous paroissent aussi doux, et aussi aimables que les chaînes du péché nous deviennent pesantes et honteuses, et la suavité du Saint-Esprit fait que ce qui nous porte à l'observance de la loi, nous plaît davantage que ce qui nous en éloigne ⁴.

Par là nous pouvons entendre en quelque manière comment la grâce s'accorde avec le libre arbitre, et comment le libre arbitre coopère avec la grâce. La grâce excite la volonté, dit saint Bernard, en lui inspirant de bonnes pensées; elle la guérit en changeant ses affections; elle la fortifie en la portant aux bonnes actions, et la volonté consent, et coopère à la grâce en suivant ses mouvements. Ainsi ce

¹ Ps. xxxvi. 23. — ² II. Cor. vi. 13. — ³ Rom. vii. 28. — ⁴ S. Aug. lib. de Spirit. et litt. c. 29, n. 51.

qui d'abord a été commencé dans la volonté par la grâce seule, se continue et s'accomplit conjointement par la grâce et par la volonté, mais en telle sorte que tout se faisant dans la volonté, et par la volonté, tout vient cependant de la grâce : *Totum quidem hoc et totum illa ; sed ut totum in illo, sic totum ex illa* ¹.

Dieu nous inspire les saintes prières avec autant d'efficace qu'il opère en nous les bonnes œuvres. Quand saint Paul dit que le Saint-Esprit prie en nous ², les saints Pères interprètent, qu'il nous fait prier en nous donnant tout ensemble, avec le desir de prier, l'effet d'un si pieux desir, *impertito orationis affectu et effectu* ³, et l'Eglise bien instruite de cette vérité, demande aussi pour être exaucée, que Dieu lui fasse demander ce qui lui est agréable.

C'est donc Dieu qui nous fait prier avec autant de pouvoir qu'il nous fait agir ; il a des moyens certains de nous donner la persévérance de la prière, pour nous faire obtenir ensuite celle de la bonne vie. Il a su, il a ordonné, il a préparé devant tous les temps ces bienfaits de sa grâce : il a aussi connu ceux à qui il les préparoit par son éternelle miséricorde, et par un amour gratuit. Il faut poser pour fondement, qu'il n'y a point d'injustice en Dieu, et que nul homme ne doit sonder ni approfondir ses impénétrables conseils. Tout le bien qui est en nous vient de Dieu, et tout le mal vient uniquement de nous. Dieu couronne ses dons dans les élus, en couronnant leurs mérites ⁴ ; et il ne punit les réprouvés que pour leurs péchés, qui sont l'unique cause de leur malheur. C'est par là que nous apprenons qu'en concourant avec la grâce, par un humble et fidèle coopération, nous devons avec saint Cyprien et saint Augustin, attribuer à Dieu tout l'ouvrage de notre salut, *ut totum detur Deo*, et nous abandonner à sa bonté avec une entière confiance, persuadés avec le même saint Augustin, que nous serons dans une plus grande sûreté, si nous donnons tout à Dieu, que si nous nous confions en partie à lui, et en partie à nous : *Tutiores igitur vivimus si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus* ⁵.

Mais que cette confiance, que cet abandon à Dieu ne nous fasse pas croire qu'il n'y ait rien à faire de notre part

¹ S. Bern. Lib. de grat. et lib. arb. c. 14. — ² Rom. VIII. 26. — ³ Ep. S. Aug. 194. ad Sixtum. — ⁴ S. Aug. — ⁵ De Dono Pers. 6. n. 12.

pour notre salut, puisque saint Pierre nous enseigne que nous devons rendre par nos bonnes œuvres notre vocation et notre élection certaine ¹; que saint Paul veut que nous courions pour gagner le prix, *sic currite ut comprehendatis* ²; et que saint Augustin nous assure, que nous devons espérer et demander à Dieu tous les jours la persévérance, et croire que par ce moyen nous ne serons point séparés de son peuple élu, puisque si nous espérons, et si nous demandons, c'est lui-même qui nous le donne ³; en sorte que notre espérance et notre prière est un gage de sa bonté et une preuve qu'il ne nous abandonne pas. Et ce qui doit encore soutenir la confiance est, que les conciles nous répondent que Dieu n'abandonne jamais ceux qu'il a une fois justifiés par sa grâce, s'il n'en est abandonné le premier. Ce sont les termes du concile de Trente, *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* ⁴; et c'est ce que le second concile d'Orange avoit reconnu plusieurs siècles auparavant, déclarant qu'il est de la foi catholique, que tous ceux qui ont été baptisés, peuvent avec la grâce de Jésus-Christ accomplir tout ce qui est nécessaire pour leur salut, s'ils veulent travailler fidèlement ⁵.

Voilà ce que les fidèles doivent savoir de ce grand mystère de la prédestination qui a tant étonné et tant humilié l'apôtre saint Paul. Le reste peut être regardé comme faisant partie de ces profondeurs qu'on ne doit point mépriser, mais qu'on n'a aussi aucun besoin d'établir.

Qu'on se garde bien de penser que les saints Pères qui nous ont donné ces vérités saintes, et en particulier saint Augustin, aient excédé; puisque au contraire les Papes déclarent que ce Père dans sa doctrine, toujours approuvée par leurs saints prédécesseurs, n'a jamais été atteint du moindre soupçon désavantageux ⁶; et bien loin qu'il y ait rien d'excessif dans ses derniers livres dont les ennemis de la grâce ont paru plus émus, ce sont ceux où un savant pape a voulu principalement que l'on apprît sur la grâce, et sur le libre arbitre, les sentiments de l'Eglise romaine; c'est à

¹ II. Pet. I. 10. — ² I. Cor. IX. 24. — ³ De Dono Persev. c. 22. n. 62. —

⁴ Sess. VI. c. 11. — ⁵ Conc. Araus. II. c. 25. — ⁶ Auctoritates Sedis Apostolicæ, post Epistolam Cœlestini papæ ad Episcopos Galliæ. Conc. tom. 2. Nunquam hunc (Augustinum) sinistræ suspitionis, saltem rumor aspersit. Ep. Cœlestini ad Galliæ Episcopos.

dire, ajoute-t-il, ceux de l'Eglise catholique ¹. Ces paroles du saint pontife Hormisdas, qu'un ancien concile de confesseurs bannis pour la foi, a opposées à tous ceux qui, manquant de respect pour les ouvrages de saint Augustin, étoient tombés dans l'erreur, méritent d'être répétés en ce temps où notre saint Père le pape nous renvoie encore à ce même Père, pour savoir les sentiments que suit l'Eglise romaine, selon les décrets de ses prédécesseurs ².

Telle est la saine doctrine de la prédestination et de la grâce de Jésus-Christ. Le principal fruit qu'elle doit produire, est d'inspirer aux fidèles l'humilité et la vigilance chrétienne, de leur faire craindre leur foiblesse, et de réveiller leur attention pour l'accomplissement de leurs devoirs. En leur faisant connoître qu'ils ne peuvent rien sans le secours de Jésus-Christ ³, elle leur fait sentir qu'ils peuvent tout en celui qui les fortifie ⁴; leur crainte est soutenue par la confiance, et ces vertus préparant l'âme à l'amour de Dieu, que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs ⁵ avec la grâce, puisque la grâce consiste principalement dans la délectable inspiration de cet amour. C'est à cet amour que la crainte des supplices éternels prépare la voie : le commencement de cet amour ouvre les cœurs à la conversion, comme sa perfection les y affermit. Par l'amour de Dieu toutes les vertus entrent et se perfectionnent dans nos âmes; toute la fausse morale s'évanouit, l'amour ne nous rendant pas moins éclairés sur nos devoirs que fervents pour les remplir. C'est par cet amour que les hommes cessent de chercher de vaines excuses, dans leurs péchés; et de toutes ces vaines excuses, dont l'amour-propre se fait un fragile appui, il n'y en a point de plus pernicieuse que celle par où l'on tâche de se décharger de l'obligation d'aimer Dieu, puisque c'est la première et la principale, comme la plus juste et la plus aimable de toutes.

¹ Hormisd. ep. ad Possessore. — ² Brev. ad Facul. theol. Lovaniensem. 6. Feb. 1694. — ³ Joan. xv. 5. — ⁴ Philipp. iv. 13. — ⁵ Rom. v. 5.

PRIÈRE POUR DEMANDER LA CHARITÉ,

TIRÉE DU MISSEL ROMAIN¹.

Deus, qui diligentibus te facis cuncta prodesse, da cordibus nostris inviolabilem tuæ charitatis affectum : ut desideria de tua inspiratione concepta nulla possint tentatione mutari : Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia secula seculorum.

Amen.

O Dieu, qui faites que tout profite à ceux qui vous aiment, donnez à nos cœurs un amour inviolable de votre charité, afin que les desirs que nous avons conçus par votre inspiration, ne puissent être changés par aucune tentation : nous vous en prions par notre Seigneur Jésus-Christ, qui étant Dieu, vit et règne avec vous dans l'unité du Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles.

Ainsi soit-il.

¹ Entre les diverses oraisons qui sont à la fin du Missel. Pour la p. 210.

EXTRAIT DE L'ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE

De Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 20 août 1696, dont il est parlé en plusieurs endroits de cet écrit de M. l'évêque de Meaux.

Il n'y a point de chrétien qui ne soit obligé de reconnaître, que nous ne pouvons rien pour le salut sans la grâce de Jésus-Christ. Les bonnes pensées, les saintes actions, tout bon parfait vient d'en haut, et descend du père des lumières ¹. C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon la doctrine expresse de l'apôtre saint Paul. Il faut donc nous humilier dans la vue de notre impuissance, et nous relever en même temps par la considération de la bonté toute puissante de Jésus-Christ. Quelque foibles que nous soyons par nous-mêmes, et quelque perfection que Dieu nous demande, il ne nous commande rien d'impossible : mais en nous faisant le commandement, il nous avertit de faire ce que nous pouvons, et de demander ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide afin que nous le puissions ². Que celui donc qui a besoin de sagesse, ne l'attende pas de soi-même, comme faisoient les philosophes orgueilleux : mais qu'il la demande à Dieu, comme ont toujours fait les humbles enfants de l'Eglise.

Cette sage et pieuse mère, conduite par le Saint-Esprit, nous apprend par ses prières, formées sur le modèle de l'oraison dominicale, la nécessité de la grâce et le moyen de l'obtenir. C'a été en cette matière dès les premiers temps une règle invariable des saints Pères, que la loi de la prière établit celle de la foi, et que pour bien entendre ce que l'on croit, il n'y a qu'à remarquer ce que l'on demande, *ut legem credendi, lex statuat supplicandi* ³. On demande à Dieu au saint autel, non seulement que les infidèles puissent croire, les pécheurs se convertir, et les bons persévérer dans la justice ; mais encore que les premiers reviennent effectivement de leurs erreurs, que le remède de la pénitence soit appliqué aux seconds, et que les derniers conservent jusqu'à la fin la grâce qu'ils ont reçue. Ce n'est donc pas le

¹ Jacq. I. 17. — ² Phil. II. 13. — ³ Conc. Trid. I. Sess. 6. cap. 11. —

⁴ Auctoritates Sedis Apostolicæ post Epistolam Cœlestini papæ ad Episc. Galliæ Concil. tom. II.

davantage, Monseigneur, sur les desseins que l'amour de la vérité me met dans le cœur, quand j'aurai appris sur ceci les sentiments de Votre Eminence.

Post-scriptum de la main de M. de Meaux. Le prier, pendant les occupations de l'assemblée, de faire examiner mes remarques, non seulement par M. Pirot, mais encore par MM. de Beaufort et Boileau, et de me donner communication de ses remarques, qui me donneront lieu à de nouvelles réflexions.

SECONDE LETTRE.

A M. de Malezieu, chancelier de Dombes.

Permettez-moi, Monsieur, dans la longueur et dans l'importance du discours que j'ai à vous faire, d'épargner ma main et vos yeux. J'ai achevé mes Remarques sur le nouveau Testament en question. Leur nombre et leur conséquence se trouvent beaucoup plus grands que je ne l'avois pu imaginer. Erreurs, affoiblissements des vérités chrétiennes, ou dans leur substance, ou dans leurs preuves, ou dans leurs expressions, en substituant ses manières propres de parler à celles qui sont connues et consacrées par l'usage de l'Eglise, ce qui emporte une sorte d'obscurcissement : avec cela singularités affectées, commentaires, ou pensées humaines de l'auteur, à la place du texte sacré, et autres fautes de cette nature se trouvent de tous côtés. Il n'arrive ici à peu près ce qui m'arriva avec feu M. le chancelier Le Tellier, au sujet de la Critique de l'ancien Testament du même auteur. Ce livre alloit paroître dans quatre jours, avec toutes les marques de l'approbation et de l'autorité publique. J'en fus averti très à propos par un homme bien instruit, et qui savoit pour le moins aussi bien les langues que notre auteur. Il m'envoya un index, et ensuite une préface, qui me firent connoître que ce livre étoit un amas d'impiétés et un rempart du libertinage. Je portai le tout à M. le chancelier le propre jour du jeudi saint. Ce ministre en même temps envoya ordre à M. de la Reynie de saisir tous les exemplaires. Les docteurs avoient passé tout ce qu'on avoit voulu ; et ils disoient, pour excuse, que l'auteur n'avoit pas suivi leurs corrections. Quoi qu'il en soit, tout y étoit plein de principes et de conclusions pernicieuses à la foi. On examina si l'on pouvoit remédier à un si grand

mal par des cartons (car il faut toujours tenter les voies les plus douces); mais il n'y eut pas moyen de sauver le livre, dont les mauvaises maximes se trouvèrent répandues; et apres un très exact examen que je fis avec les censeurs, M. de la Reynie eut ordre de brûler tous les exemplaires, au nombre de douze ou quinze cents, nonobstant le privilège donné par surprise et sur le témoignage des docteurs. Le fait est à peu près semblable dans cette occasion. Un savant prélat me donna avis de cette nouvelle version, comme s'imprimant dans Paris, et m'en fit connoître les inconvénients. Dans la pensée où j'étois, j'allai droit, comme je le devois, à M. le cardinal de Noailles. J'appris de lui que l'impression se faisoit à Trévoux. Il ajouta qu'il me prioit de voir le livre, et me fit promettre de lui en dire mon avis, ce que je ne devois pas refuser; mais je crus qu'il falloit aller à la source du privilège. Je vous ai porté une plainte à peu près de même nature que celle que j'avois faite contre la Critique du vieux Testament. Vous y avez eu le même égard, et tout est à peu près semblable; excepté que je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en venir ici à la même extrémité; car j'espère qu'à force de cartons, on pourra purger l'ouvrage de toutes erreurs et autres choses mauvaises, pourvu que l'auteur persiste dans la docilité qu'il a témoignée jusque ici, et que l'on revoie les cartons avec le même soin qu'on a fait l'ouvrage. Mais voici un autre inconvénient; c'est que le livre cependant s'est débité. On aura beau le corriger par rapport à Paris, le reste du monde n'en saura rien, et l'erreur aura son cours et demeurera autorisée.

Vous voyez bien, Monsieur, que pour parer ce coup, on ne peut se dispenser de révéler au public les corrections; et si j'avois à le faire, je puis vous assurer, sans présumer de moi-même, qu'en me donnant le loisir d'appuyer un peu mes remarques, je ne laisserois aucune réplique. Mais l'esprit de douceur et de charité m'inspire une autre pensée; c'est qu'il faudroit que l'auteur s'exécutât lui-même, ce qui lui feroit dans l'Eglise beaucoup d'honneur, et rendroit son ouvrage plus recommandable, quand on verroit par quel examen il auroit passé. Il n'y va rien de l'autorité du prince, ni du privilège: on sait assez que tout roule ici sur la foi des docteurs, à qui, s'il paroît un peu rude de découvrir leurs inadvertances, il seroit beaucoup plus fâcheux de se

voir chargés des reproches de tout le public. Ainsi, il vaut mieux qu'on se corrige soi-même volontairement.

C'est l'auteur lui même qui m'a donné cette vue : il se souviendra sans doute que lorsque on supprima sa Critique du vieux Testament, il reconnut si bien le danger qu'il y avoit à la laisser subsister, qu'il m'offrit, parlant à moi-même, de réfuter son ouvrage. Je trouvai la chose digne d'un honnête homme : j'acceptai l'offre avec joie, autant que la chose pouvoit dépendre de moi ; et, sans m'expliquer davantage, l'auteur sait bien qu'il ne tint pas à mes soins que la chose ne fût exécutée. Il faudroit rentrer à peu près dans les mêmes errements, la chose seroit facile à l'auteur ; et pour n'en pas faire à deux fois, il faudroit en même temps qu'il remarquât volontairement tout ce qu'il pourroit y avoir de suspect dans ses Critiques. Par ce moyen, il demeureroit pur de tout soupçon, et seroit digne alors qu'on lui confiât la traduction de l'ancien comme du nouveau Testament.

Je puis vous dire avec assurance que ses Critiques sont farcies d'erreurs palpables. La démonstration en est faite dans un ouvrage qui auroit paru il y a longtemps¹, si les erreurs du quiétisme n'avoient détourné ailleurs mon attention. Je suis assuré de convenir de tout en substance avec l'auteur. L'amour et l'intérêt de la vérité, auxquels toute autre raison doit céder, ne permet pas qu'on le laisse s'autoriser par des ouvrages approuvés, et encore par des ouvrages de cette importance. Il faut noter en même temps les autres qu'il a composés, qui sont dignes de répréhension ; autrement, le silence passeroit pour approbation. Un homme de la main de qui l'on reçoit le nouveau Testament, doit être net de tout reproche. Cependant on ne travaille qu'à donner de l'autorité à un homme qui n'en peut avoir qu'au préjudice de la saine théologie : on le déclare déjà le plus capable de travailler sur le nouveau Testament, jusqu'à le donner pour un homme inspiré par les évangélistes eux-mêmes, dans la traduction de leurs ouvrages. C'est l'éloge que reçoit l'auteur dans l'épître dédicatoire, ce qu'on prouve par le jugement des docteurs nommés par Son Altesse Sérénissime.

Un tel éloge, donné sous le nom et presque sous l'aveu d'un si grand et si savant prince, si pieux d'ailleurs et si

¹ Cet ouvrage est la Défense de la Tradition et des saints Pères.

religieux, donneroit à l'écrivain une autorité, qui sans doute ne lui convient pas, jusqu'à ce qu'il se soit purgé de toute erreur. Les journaux le louent comme un homme connu dans le monde par ses savantes critiques. Ces petits mots jetés comme en passant, serviront à faire avaler doucement toutes ses erreurs, à quoi il est nécessaire de remédier, ou à présent, ou jamais.

Pour lui insinuer sur cela ses obligations, conformes au premier projet dont vous venez de voir, Monsieur, qu'il m'avoit fait l'ouverture, on peut se servir du ministère de M. Bertin, qui espère d'insinuer ces sentiments à M. Bourret, et par là à M. Simon lui-même. Quoi qu'il en soit, on ne se peut taire en cette occasion, sans laisser dans l'oppression la saine doctrine. Vous savez bien que, Dieu merci, je n'ai pas par moi-même aucune envie d'écrire. Mes écrits n'ont d'autre but que la manifestation de la vérité : je crois la devoir au monde plus que jamais, à l'âge où je suis, et du caractère dont je me trouve revêtu. Du reste, les voies les plus douces et les moins éclatantes seront toujours les miennes, pourvu qu'elles ne perdent rien de leur efficace. J'attends, Monsieur, vos sentiments sur cette affaire, la plus importante qui soit à présent dans l'Eglise, et sur laquelle je ne puis aussi avoir de meilleurs conseils que les vôtres. Tenez du moins pour certain que je ne me trompe pas sur la doctrine des livres, ni sur la nécessité et la facilité d'en découvrir les erreurs.

TROISIÈME LETTRE.

A M. l'abbé Bertin.

Je vous envoie mes remarques, Monsieur. Vous voyez bien qu'il y falloit donner du temps. Il n'en faudra guère moins pour revoir les corrections de l'auteur, quand il en sera convenu. Je n'ai pas peur, Monsieur, que vous les trouviez peu importantes ; au contraire, je suis assuré que plus vous les regarderez de près, plus elles vous paroîtront nécessaires, et que vous ne serez pas plus d'humeur que moi à laisser passer tant de singularités affectées, tant de commentaires et de pensées particulières de l'auteur, mises à la place du texte sacré, et qui pis est, des erreurs, un si grand nombre d'affoiblissements des vérités chrétiennes, ou dans leur substance, ou dans leurs preuves, ou dans leurs

expressions, en substituant celles de l'auteur à celles qui sont connues et consacrées par l'usage de l'Eglise, et autres semblables obscurcissements. Il faut avoir pour l'auteur et pour les censeurs toute la complaisance possible, mais sans que rien puisse entrer en comparaison avec la vérité. Ce n'est pas assez de la sauver par des corrections : le livre s'est débité : il ne sert de rien de remédier aux fautes, par rapport à Paris, pendant qu'elles courront par toute la terre, sans qu'on sache rien de ces corrections. Il n'en faut qu'un exemplaire en Hollande, où l'auteur a de si grandes correspondances, pour en remplir tout l'univers, et donner lieu aux libertins de se prévaloir du nom glorieux de monseigneur le duc du Maine, et de celui des docteurs choisis par un si savant et si pieux prince, pour examiner les ouvrages de sa célèbre imprimerie. Ce seroit se déclarer ennemi de la vérité, que d'en exposer la cause à un si grand hasard.

Puisqu'il faudra se déclarer sincèrement, et se faire honneur de l'aveu des fautes de cette traduction, il n'en faut pas faire à deux fois, et il est temps de proposer à M. Bourret et à l'auteur le dessein que je vous ai confié. Je vous répète qu'il m'a offert à moi-même de réfuter sa critique du vieux Testament ; et il ne tint pas à moi que la chose ne fût acceptée et exécutée, au grand avantage de la vérité, et au grand honneur de la bonne foi de l'auteur. Il faudroit pousser ce dessein plus loin, et qu'il relevât pareillement les autres fautes des critiques suivantes. Il me sera aisé de les indiquer, car je les ai toutes recueillies, et si je n'avois été empêché de les publier par d'autres besoins de l'Eglise, qui paroissent plus pressants, je puis assurer avec confiance, sans présumer de moi-même, qu'il y auroit longtemps que l'auteur seroit sans réplique. Je n'en veux pas dire ici davantage. Tout ce qui le fait paroître si savant, ne paroîtroit que nouveauté, hardiesse, ignorance de la tradition et des Pères ; et s'il n'étoit pas nécessaire de parler à fond à un homme comme vous, je supprimerois volontiers tout ceci ; mais enfin le temps est venu qu'il faut contenter la vérité et l'Eglise. Je vous laisse à ménager l'esprit de l'auteur avec toute votre discrétion : je ferai même valoir sa bonne foi tout autant qu'il le pourra souhaiter. Quant au fond, je suis assuré d'en convenir avec lui, et quant aux manières, les plus claires et les plus douces seront

les meilleures. Je ne veux que du bien à cet auteur, et rendre utiles à l'Eglise ses beaux talents, qu'il a lui-même rendus suspects par la hardiesse et les nouveautés de ses critiques. Toute l'Eglise sera ravie de lui voir tourner son esprit à quelque chose de meilleur, et se montrer vraiment savant, non par des singularités, mais par des recherches utiles. Pour ne rien oublier, il faut dire encore que la chose se peut exécuter en deux manières très douces : l'une, que j'écrive à l'auteur une lettre honnête, où je l'avertisse de ce que l'édification de l'Eglise demande que l'on corrige, ou que l'on explique dans ses livres critiques, à commencer par la Critique du vieux Testament, et consécutivement dans les autres, y compris sa version et ses scolies, et qu'il y réponde par une lettre d'acquiescement. L'autre, que s'excitant de lui-même à une révision de ses ouvrages de critique, etc., comme ci dessus, et examinant les propositions qu'on lui indiquera secrètement, il y fasse les changements, corrections et explications que demande l'édification de l'Eglise. Il n'y aura rien de plus doux, ni de plus honnête, ni qui soit de meilleur exemple.

Ce sera alors qu'on pourra le regarder comme le digne interprète de l'Ecriture, et non seulement du nouveau Testament, mais encore de l'ancien, dont la traduction a beaucoup plus de difficultés. Pour m'expliquer encore davantage, il ne s'agit pas de rejeter toute la Critique du vieux Testament, mais seulement les endroits qui tendent à affaiblir l'authenticité des saints livres ; ce qui ne sera pas fort difficile à l'auteur, puisqu'il a déjà passé condamnation pour Moïse, dans sa préface sur saint Matthieu. Au reste, on relèvera ce qui sera bon et utile dans la Critique du vieux Testament, comme par exemple, si je m'en souviens bien, sur l'étendue qu'il donne à la langue sainte, au dessus des dictionnaires rabbiniques, par les anciens interprètes et commentateurs. S'il y a quelque autre beau principe qu'il ait développé dans ses Critiques, je ne le veux pas priver de la louange qu'il mérite ; et vous voyez, au contraire, que personne n'est mieux disposé que moi à lui faire justice, dès qu'il la fera à l'Eglise.

INSTRUCTIONS

SUR LA VERSION

DU NOUVEAU TESTAMENT

IMPRIMÉE A TRÉVOUX.

AVIS AU LECTEUR.

Cette première partie de mes Instructions, où sans entrer à fond et par ordre dans les passages particuliers, que j'ai à reprendre dans la version de Trévoux, je me contente de donner l'idée des desseins et du caractère de l'auteur, est si essentielle à la religion et à la pureté de l'Evangile, que je ne saurois assez prier le lecteur d'y apporter une attention vive et sérieuse. Jésus-Christ et les apôtres nous ont avertis qu'il viendrait des novateurs dont les dangereux artifices altéreroient dans l'Eglise la simplicité de la foi. Nous ne cherchons point à déshonorer nos frères, à Dieu ne plaise, ni à flétrir leurs écrits sans une extrême nécessité, mais quand il arrive de tels novateurs, nous sommes mis en sentinelle sur la maison d'Israël pour sonner de la trompette : et plus ils tâchent de se couvrir sous des apparences trompeuses, plus nous devons élever notre voix.

Le Fils de Dieu nous a donné des marques certaines pour connoître de tels adversaires : Vous les connoîtrez, dit-il¹, par leurs fruits, et encore : Tout bon arbre produit de bons fruits ; et le mauvais arbre en produit de mauvais ; et ailleurs² : Ou faites l'arbre bon, et son fruit bon : ou faites l'arbre mauvais, et son fruit mauvais : puisque l'arbre est connu par son fruit. Si donc j'ai pris un soin particulier de marquer dans une ordonnance publiée à Meaux, les fruits qu'a produits depuis vingt ans, celui dont je reprends la doctrine, je n'ai fait qu'obéir au précepte de Jésus-Christ, et je n'ai pas besoin de répéter ce que tout le monde peut

¹ Matth. VII. 16. — ² Ibid. XII. 33.

lire dans cette ordonnance. L'auteur, loin de corriger ses mauvais principes, n'a fait que les suivre dans sa nouvelle version : après l'avoir déclaré juridiquement, j'ai promis de le démontrer par mes Instructions suivantes, dont celle-ci posera le fondement.

Avant qu'elle vît le jour, et l'impression en étant déjà achevée, il est arrivé que l'auteur a publié sa Remontrance à monseigneur le cardinal de Noailles, signée R. SIMON. Elle servira pour faire sentir de plus en plus le caractère de l'auteur ; et c'est ce qui donne lieu à une addition que j'ai faite à cet écrit, où le lecteur trouvera des remarques essentielles à cette cause.

Ceux qui veulent croire qu'on a précipité les censures contre un homme qui étoit soumis, doivent être désabusés par les faits qui sont posés dans mon ordonnance : et ces faits, s'il en est besoin, seront si bien appuyés de preuves littérales et incontestables, qu'il demeurera plus clair que le jour, qu'on n'en est venu aux condamnations qu'après avoir épuisé envers cet auteur toutes les voies de douceur et de charité.

Qu'il ne se flatte donc pas de l'approbation que trouvent dans certains esprits, ceux qui sont notés par des censures. Il faudra bien que ce novateur tombe comme les autres aux pieds de l'Eglise : j'oserois même assurer que son terme est court ; et que, s'il lui est donné durant quelque temps, ainsi qu'à plusieurs, d'amuser le monde par une fausse science et une docilité feinte, ces foibles progrès seront bientôt terminés : l'évidence de la tradition me le persuade, et j'écris dans cette assurance. Je demande seulement au sage lecteur, qu'il ne se laisse pas éblouir de la connoissance des langues, que l'auteur et ses amis ne cessent de nous vanter : ce seroit vouloir ramener la barbarie, que de refuser à une si belle et si utile connoissance, la louange qu'elle mérite ; mais il y a un autre excès à craindre, qui est celui d'en faire dépendre la religion et la tradition de l'Eglise. Je me suis assez expliqué sur cette importante matière, dans les remarques sur la préface de l'auteur¹, en traitant le passage vii°. Personne n'ignore les règles que saint Augustin a données pour profiter de l'hébreu et des autres langues originales, sans même qu'il soit besoin de

¹ Instr. vii° passage.

les savoir si exactement : ce Père s'est si bien servi de ces règles, que sans hébreu et avec assez peu de grec, il n'a pas laissé de devenir le plus grand théologien de l'occident, et de combattre les hérésies par des démonstrations les plus convaincantes. J'en dis autant de saint Athanase dans l'Eglise orientale, et il seroit aisé de produire plusieurs autres exemples aussi mémorables. La tradition de l'Eglise et des saints Pères, tient lieu de tout, à ceux qui la savent, pour établir parfaitement le fond de la religion : ceux qui mettent tout leur savoir à remuer les livres des rabbins, ne manquent presque jamais de s'éloigner beaucoup de la vérité ; et nous leur pouvons appliquer ces paroles de saint Justin ¹ : Si vous ne méprisez les enseignements de ceux qui s'élèvent eux-mêmes, et qui veulent être rappelés *rabbi, rabbi* ; vous ne tirerez jamais d'utilité des écritures prophétiques

¹ Dial. advers. Tryph. p. 339.

ORDONNANCE

DE MONSIEUR L'ILLUSTRISSE ET RÉVÉRENDISSE

ÉVÊQUE DE MEAUX,

*Portant défense de lire et retenir le livre qui a pour titre :
LE NOUVEAU TESTAMENT DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST,
traduit, etc., avec des remarques, etc.*

Jacques Bénigne, par la permission divine, évêque de Meaux, etc. Au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Il se répand dans la ville métropolitaine et aux environs, un livre qui a pour titre : Le nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne édition latine ; avec des remarques littérales et critiques, etc. ; à Trévoux, etc., MDCCII. Ce livre étoit déjà imprimé depuis quelques mois ; mais on en avoit suspendu la publication jusqu'à ce qu'il fût corrigé. Quoique l'auteur ne se nomme pas, il est bien connu ; et ce n'est pas sans raison, qu'il étoit suspect depuis longtemps. Ses Critiques de l'ancien et du nouveau Testament, nous venoient des lieux où l'hérésie domine, sans avoir pu mériter l'approbation d'aucun docteur catholique ; et la Critique du vieux Testament étoit à peine imprimée en France, qu'elle y fut condamnée et supprimée, après un examen bien connu de nous, par arrêt du conseil d'en haut : tant elle parut dangereuse et pleine d'erreurs. Une traduction du nouveau Testament donnée par un tel auteur, fit craindre aux gens de bien, ce qu'on voit en effet dans cet ouvrage ; et par la disposition de la divine Providence, le livre nous fut mis en main, du consentement de l'auteur, pour être revu dans un examen charitable. Sans en attendre l'effet, l'ouvrage a paru ; et nous nous trouvons obligé, tant par le devoir de notre charge, et pour le salut du troupeau qui nous est commis, que par des raisons particulières, d'en expliquer notre sentiment.

C'étoit une mauvaise disposition pour traduire le nouveau Testament, que d'en faire précéder la traduction par tant de livres qui ont paru sous le nom de Critique, où l'auteur s'est introduit, malgré les pasteurs, dans le bercail de Jésus-

Christ. Celui qui a affecté cette indépendance, sans doute n'a pas voulu entrer par la porte de la mission apostolique : le portier qui est établi par le grand PASTEUR DES BREBIS ne lui a pas ouvert l'entrée : c'est un étranger qui est venu de lui-même ; et il ne faut pas s'étonner si les ministres de ce grand PASTEUR ont été émus et scandalisés par sa venue, ni si sa traduction s'est attiré leur censure. Il n'étoit pas convenable que le troupeau de Jésus-Christ reçût l'Évangile d'une telle main, puisque même on a trouvé dans son nouvel ouvrage le même esprit et la suite des mêmes erreurs qu'il a toujours enseignées.

A CES CAUSES, en nous conformant à la docte et juste censure donnée à Paris le quinzième de septembre 1702, le saint nom de Dieu invoqué, et n'ayant que sa crainte et sa vérité devant les yeux : Nous défendons très expressément à tous les fidèles de notre diocèse, ecclésiastiques et autres, de lire ou retenir le livre nommé ci dessus, sa préface, sa traduction et ses remarques, comme étant respectivement la traduction infidèle, téméraire, scandaleuse ; les remarques, tant celles de la préface que celles des marges, pleine d'explications pareillement téméraires, scandaleuses, contraires à la tradition et consentement unanime des Pères, périlleuses dans la foi, et induisantes à erreur et à hérésie, sous peine d'excommunication ; laquelle nous déclarons être encourue *ipso facto*, par les curés, vicaires, prêtres, confesseurs et directeurs qui en permettront ou conseilleront la lecture.

Pour joindre l'instruction à une ordonnance épiscopale, nous remonterons à la source, et nous donnerons de salutaires avertissements contre une fausse critique, que l'on s'efforce d'introduire dans nos jours ; ce qui paroît principalement dans les Critiques précédentes de l'auteur ; puisqu'il y attaque l'authenticité des saints livres, leur inspiration, et la providence particulière qui les conserve aux fidèles, la tradition, l'autorité des Pères qu'il combat les uns par les autres dans des matières capitales, et la sainte uniformité de la doctrine de l'Eglise, qui fait la gloire et le fondement du christianisme.

Par là nous n'entendons pas entrer en dispute avec ceux qui sont toujours prêts à douter de tout, et à semer parmi les fidèles des questions infinies contre le précepte de l'apôtre ; il nous suffira de proposer la vérité, dont le précieux

dépôt est confié aux évêques ; heureux si notre voix, quoique foible, en secondant les intentions de ceux qui veillent sur la cité sainte, peut même ranimer ceux qui dorment peut-être trop tranquillement parmi les périls de l'Eglise.

Mandons à tous chapitres, curés et supérieurs de communautés religieuses et autres, qui sont conduites par nos ordres, de tenir la main à l'exécution de la présente ordonnance, laquelle sera lue et publiée, tant par les prédicateurs de notre Eglise cathédrale, que par les curés et vicaires dans leurs prônes, et affichée partout où il appartiendra, afin que personne n'en prétende cause d'ignorance. Donné à Meaux dans notre palais épiscopal, le vingt-neuvième de septembre, l'an mil sept cent deux. *Ainsi signé :*

† J. BÉNIGNE, évêque de Meaux.

Et plus bas :

Par le commandement de Monseigneur :

FARON.

PREMIÈRE INSTRUCTION

SUR LE DESSEIN ET LE CARACTÈRE DU TRADUCTEUR.

REMARQUES

SUR SON OUVRAGE EN GÉNÉRAL ,

Où l'on découvre ses auteurs, et son penchant vers les interprètes les plus dangereux.

- I. Dessein de ces remarques générales. — II. Explication extraordinaire d'un passage où le Fils de l'homme est déclaré maître du sabbat. — III. Autre passage de l'Evangile traduit et expliqué selon des principes erronés. — IV. Passage de l'évangile de saint Jean. — V. Abus du grec. — VI. Passage de saint Paul, *J'ai haï Esaü* : d'où est prise la version du traducteur. — VII. Autre passage où le traducteur ôte le terme *haïr* : force de ce terme. — VIII. Autre passage de saint Paul : doctrine du traducteur sur le domaine absolu de Dieu, qui lui fait rejeter les justes : et de qui elle est tirée. — IX. Etrange explication d'un passage de saint Paul, *Rom. XIV. 4*, et de qui tirée. — X. Vaine excuse de l'auteur; et son attachement aux hérétiques les plus pervers mal justifié. — XI. Bizarre traduction d'un passage des Actes prise des mêmes sources. — XII. Singularité sur la conversion de Zachée : de qui tirée. — XIII. Remarque singulière sur les diacres : et de quel auteur elle est. — XIV. Louanges données par ce critique à Fauste Socin, à Crellius et à Grotius. — XV. On remarque en passant le vrai caractère des sociniens bien éloigné des idées qu'en donne l'auteur. — XVI. Question : si le traducteur est tout à fait net sur la divinité de Jésus-Christ. — XVII. Passage de saint Paul. *I. Cor. xv. 24, 25*, et note peu convenable à la divinité de Jésus-Christ : de qui tirée. — XVIII. Divers sentiments des sociniens : le traducteur prend le plus mauvais. — XIX. Le sens du traducteur est incomparable avec la divinité de Jésus-Christ. — XX. Autre passage de saint Paul, traduit et expliqué par l'auteur selon l'esprit des sociniens. — XXI. L'auteur appelle à son secours *Jean Gaigney et quelques anciens* : examen des deux passages que Gaigney produit. — XXII. Le traducteur fournit de justes reproches contre Jean Gaigney. — XXIII. Maxime fondamentale contre les singularités. — XXIV. Carton du traducteur sur cet endroit de l'épître aux Philippiens, et qu'il y laisse l'erreur en son entier. — XXV. Si c'est une excuse à l'auteur de promettre quelques anciens : maxime importante pour la tradition. — XXVI. Vaine excuse du traducteur. — XXVII. Avertissement important sur les pièges qu'on peut tendre aux simples, et sur le moyen de les éviter. — XXVIII. Suite du même avertissement, et conclusion de ces remarques générales.

I. Puisque nous voyons paroître, contre notre attente, et malgré nos précautions, la traduction et les notes d'un auteur, dont la critique hardie, et les interprétations nouvelles et dangereuses rendent la doctrine suspecte, il faut pour en prévenir les mauvais effets, donner d'abord quelque idée de l'ouvrage dont nous nous plaignons. Nous commençons par la préface, comme par l'endroit où les auteurs font le mieux sentir leur esprit et leur dessein. Mais avant que d'entrer dans cet examen, comme le public a été surpris de certaines traductions et explications extraordinaires, qu'on trouve répandues dans le livre, il ne sera pas inutile d'en découvrir les auteurs cachés.

II. Il ne me seroit jamais entré dans la pensée, que le Fils de l'homme dans la bouche de Jésus-Christ, fût un autre que Jésus-Christ même, qui pour honorer la nature que le Verbe s'est unie, se vouloit caractériser par le titre qui le rapproche de nous. Cependant le traducteur met la chose en doute; et après la décision de l'Evangile, il demande encore avec la troupe des Juifs infidèles : Qui est ce Fils de l'homme? *Quis est iste Filius hominis?* Jean XII. 34. Car dans la note sur ces paroles : Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, Matth. XII. 8. Luc VI. 5, il traduit : autrement, l'homme; et il ajoute : Il semble que le Fils de l'homme ne soit pas seulement Jésus-Christ, mais encore l'homme en général, qui par ce moyen deviendra maître de toute la loi en le devenant du sabbat. Il est bien certain que le traducteur ne trouve rien dans l'Evangile qui appuie ce sens, ni aucun texte où le Fils de l'homme soit un autre que Jésus-Christ; il ne cite aucun auteur ecclésiastique pour une interprétation si bizarre et si inouïe; au contraire tout s'y oppose : mais il lui suffit d'avoir pour lui Crellius et Volzogue sociniens¹; le premier propose comme recevables les deux explications, et nommément celle qui dit, que par le mot de Fils de l'homme, il faut entendre, tout homme, ou le genre humain en général : *quemvis hominem vel genus humanum generatim.*

Pour Volzogue, il dit nettement et sans hésiter, que Jésus-Christ n'a voulu dire autre chose, sinon que tout homme est maître du sabbat : *Nihil aliud dicere voluit quam quemvis hominem esse dominum sabbati.* Notre auteur n'a pas craint

¹ Crell. tom. II. p. 325. resp. ad 5. q. Volzog. Comm. in Matth. XII. t. 1. p. 325.

d'emprunter de ces hérétiques une doctrine qui affaiblit l'autorité de Jésus-Christ, comme étant en égalité avec son Père, le souverain arbitre de la religion.

Le traducteur s'appuie sur saint Marc, II. 27. où Jésus-Christ dit, que le sabbat est fait pour l'homme, etc., ce que nous examinerons en son lieu; il nous suffit à présent de remarquer que ce sont encore les mêmes auteurs sociniens¹ qui lui ont fourni cette preuve comme le reste de la doctrine.

III. Sur ces mots de l'Evangile de saint Luc, chap. XIII. ✕ 27. *Discedite a me omnes operarii iniquitatis*; il traduit: Vous tous qui vivez dans l'iniquité. Il faut ici se rendre attentif à une finesse socinienne: c'est une doctrine de cette secte, qu'on n'est damné que pour les péchés d'habitude: elle est réfutée par ce passage, en traduisant naturellement: retirez-vous, vous qui commettez l'iniquité; ou comme le Père Bouhours a exactement et élégamment traduit: retirez-vous, vous qui faites des œuvres d'iniquité². On en élude la force, en traduisant: vous qui vivez; et encore plus en exprimant dans la note, que cela marque une habitude dans le vice; c'est aussi l'application de Volzogue, socinien³, qui parle ainsi sur ce passage: *Per operationem iniquitatis non unus tantum aut alter actus intelligitur, sed habitus et consuetudo totius vitæ*; c'est à dire, par opérer l'iniquité, il ne faut pas entendre un ou deux actes, mais la coutume, et l'habitude de toute la vie: ce qui revient au qui vivez du traducteur. Il ne lui sert de rien d'avoir suivi quelques catholiques, qui n'ont pas vu cette conséquence si favorable aux plus grands crimes s'ils n'étoient pas d'habitude; puis que sa note le convainc de l'avoir vue: le lecteur est invité à s'en souvenir; le traducteur en a fait la remarque. il l'a exprimée; et c'est de dessein formé qu'il a tourné le passage de la manière la plus convenable à y donner lieu.

IV. C'est une semblable affectation qui fait traduire ces paroles de saint Jean xv. ✕ 5. *Sinem me nihil potestis facere*: vous ne pouvez rien faire étant séparés de moi; et ajouter cette note: Sans moi, c'est à dire, séparément de moi, comme le mot grec le marque. Quel inconvénient y avoit-il à traduire avec tous les Pères, selon la Vulgate: Vous ne pouvez rien faire sans moi? Mais le traducteur leur a préféré

¹ Crell. tom. II. p. 325. resp. ad 5. q. Volzog. Comm. in Matth. XII. t. 1. p. 325. — ² Matth. VII. 23. Luc. XIII. 27. — ³ Volz. Comm. in Luc. hic.

chtingius, qui explique ainsi dans son commentaire sur saint Jean (*hic*) *sine me*, id est, *a me separati par apostasiam seu defectionem*. Il a plu à ce socinien de réduire le besoin qu'on a de Jésus-Christ à une simple obligation de ne pas apostasier, sans au reste tirer de lui aucun secours par son influence intérieure et particulière; et le traducteur a voulu suivre cette explication jusqu'à l'insérer dans son texte; ce que le socinien n'avoit pas osé.

V. On a vu qu'il s'appuie du grec, et sur le terme *ζωφίς* : vain raffinement; puisque lui-même il a traduit dans saint Jean I. 3, rien n'a été fait sans lui : aux Hébreux. xi. 16: Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; et ainsi dans les autres endroits où l'Ecriture s'est servie du même mot grec.

VI. Si l'on vouloir donner un exemple d'une traduction téméraire, pour ne rien dire de plus, la première qui se présenteroit à la pensée seroit celle-ci : J'ai plus aimé Jacob qu'Ésaü; au lieu de traduire : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü, comme porte le texte grec, aussi bien que celui de la Vulgate : Rom. ix. 13. Le traducteur leur a préféré *Episcopi* : *odio habui*, dit-il ¹, *id est minus dilexi nec tot beneficiis affecti* : je l'ai haï; c'est à dire je l'ai moins aimé, et je ne l'ai pas gratifié de tant de bienfaits. Ainsi la traduction est dictée de mot à mot par le grand docteur des sociniens, avec cette seule différence, que le socinien en a fait sa note, et que l'autre l'a insérée dans le texte même. On sait au reste que les sociniens ont leurs raisons, pour effacer la haine de Dieu contre Esaü, qui suppose le péché originel; et le traducteur a mieux aimé les favoriser que de s'attacher à son texte.

VII. Il n'est pas plus excusable d'avoir traduit dans saint Luc xiv. 26 : Si quelqu'un vient à moi, et qu'il aime son père et sa mère, sa femme, ses fils, ses frères, ses sœurs, et même sa propre personne plus que moi, il ne peut être mon disciple : au lieu de mettre haïr, comme il est écrit dans le texte grec et dans la Vulgate; c'est visiblement altérer la sainte parole. Que diroit-on de celui qui changeroit cette vive expression du psalmiste ² : Vous aimez la justice, et vous haïssez l'iniquité; en ce froid langage, vous aimez mieux la justice que l'iniquité, et la vertu que le vice? En

¹ Episc. obs. in Rom. 9. v. 13. p. 402. — ² Ps. XLIV.

tout cas, s'il eût fallu expliquer, c'est autre chose d'adoucir un mot dans une note avec les précautions nécessaires ; autre chose d'attenter sur le texte même, et vouloir déterminer le Saint-Esprit à un sens plus foible que celui qu'il s'est proposé. Ainsi il n'est pas permis de changer l'expression forte de haïr en celle de moins aimer simplement. Lorsque quelqu'un vous détourne de Jésus-Christ, quelque cher qu'il vous soit d'ailleurs, fût-il votre père ou votre mère, vous ne vous contentez pas de le moins aimer ; vous le fuyez, vous lui résistez ; vous lui refusez toute obéissance et toute communication qui vous pourroit affoiblir, comme si c'étoit un ennemi et non pas un père. C'est ainsi que l'interprète saint Grégoire, et après lui le vénérable Bède : *odiendo et fugiendo nesciamus* : il y a là de la haine, non pas contre la personne, mais contre l'injustice qui met dans le cœur une aversion si opiniâtre pour Jésus-Christ : on hait de même son âme ; ou comme traduit l'auteur, on hait sa propre personne, quand on persécute en soi-même ce principe de concupiscence qui s'oppose à la vertu, et nous ramollit : *carnis desideria frangunt, ejus voluptatibus reluctantur*, disent les mêmes interprètes. On pousse les choses plus loin, puisque on passe jusqu'à châtier son corps, avec saint Paul ¹, et à le tenir en servitude ; et la pratique des saints est en cela plus forte que tous les commentaires. Mais il n'y auroit qu'à répondre, c'est un hébraïsme, c'est une hyperbole, pour éluder la haine parfaite qu'on se doit porter à soi-même. C'est donc non seulement une altération, mais un trop grand affoiblissement de l'Evangile que d'en réduire le précepte à un aimer moins.

L'auteur avec Grotius nous renvoie à saint Matthieu, x. 37, où il est porté seulement : Qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. Mais qui dit le moins n'exclut pas le plus : il falloit donc conserver sa force à la parole de Jésus-Christ, et mettre haïr, sans hésiter comme a fait l'auteur, Matth. vi. 24. Nul ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et aimera l'autre : ou il s'attachera à l'un, et méprisera l'autre : où il ne s'agit pas seulement de moins aimer, mais de haïr et de mépriser positivement. Il y a aussi, comme on vient de voir, quelque chose de positif dans l'éloignement qu'on a de ceux qui nous veulent

¹ I. Cor. ix. 27.

séparer de Jésus-Christ; mais surtout le positif est certain en Dieu dans sa haine pour Esaü, à cause du péché originel. Je sais les opinions de l'école sur la réprobation, et peut-être commence-t-elle par un aimer moins; mais pour en comprendre le secret entier que saint Paul a voulu nous proposer, il y faut entendre de la part de Dieu une haine qui ne peut avoir d'autre objet que le péché permis de lui et commis par l'homme; en sorte qu'il n'y a rien de plus erroné que de réduire le haïr de saint Paul pour Esaü, à un simple mieux aimer pour Jacob.

VIII. Quand sur le même chapitre, Rom. ix. 40, l'auteur dit que Dieu étant le maître absolu a pu rejeter les Juifs... quand même ils n'auroient point été coupables : c'est encore un secret du socinianisme, puisque c'est la doctrine commune de ces hérétiques de constituer le domaine absolu de Dieu et son empire souverain dans le pouvoir de damner qui il lui plaît, même les plus justes : ils en ont fait des livres entiers sous ce titre : *de supremo dominio*, ou *imperio Dei*; et il est certain qu'ils laissent exercer en partie à Dieu ce domaine si absolu dans la réprobation des Juifs, et la vocation des gentils; ce que l'auteur exprime en ce lieu.

IX. *Potens est Deus statuere illum, στεῖλαι, stabilire, firmare* : Dieu est assez puissant pour l'affermir (celui qui pourroit tomber) : Rom. xiv. 4. C'est un passage consacré par tous les Pères, et par le concile de Trente pour établir le don de persévérance. Le traducteur l'élude par cette note; l'affermir, c'est à dire l'absoudre, ce qui est bien éloigné du mot d'affermir. Mais Crellius a proposé cette explication : *Dei sententia absolvetur... est in Dei arbitrio ut illum absolvat*; (*Crell. hic*), c'est à dire, Dieu l'absoudra : il est au pouvoir de Dieu de l'absoudre. C'est ainsi qu'un des chefs des sociniens tâche d'ôter à l'Eglise un passage principal dont elle se sert pour établir la puissance de la grâce; et loin de le corriger, notre traducteur se rend son complice. Voilà les docteurs qu'il consulte et qu'il étudie, et la suite nous en montrera d'autres exemples.

X. Je sais qu'il s'est préparé une excuse en répandant de tous côtés dans ses critiques précédentes, que les Pères n'ont pas toujours refusé les explications des hérétiques; mais l'artifice est grossier, puisque on n'a jamais affecté de les suivre jusque dans les endroits suspects; loin de transcrire les notes où ils appuient leurs erreurs, et même

d'en composer le texte sacré. Je dirai même qu'on se rend suspect en affectant de les suivre dans les choses indifférentes, ou qui ne paroissent pas regarder la foi, lorsqu'elles sont extraordinaires et déraisonnables.

XI. Je ne connois point de plus bizarre traduction que celle-ci dans les Actes : *multa turba sacerdotum obediebat fidei*. Act. vi. 7. Tout le monde traduit naturellement. Un grand nombre de sacrificateurs ou de prêtres obéissoient à la foi. Mais il falloit à notre auteur quelque chose de singulier ; et il a traduit également contre la Vulgate et contre le grec : Il y eut aussi plusieurs sacrificateurs du commun, etc. ; et la note porte : on entend par sacrificateurs du commun, ceux qui n'étoient point du premier rang, soit par leurs charges, soit par leur naissance. Quoi donc, on ne voudra pas avouer que les sacrificateurs du premier rang auront pu s'assujettir à Jésus-Christ parmi les autres ? et qu'est-ce que notre auteur a trouvé dans le texte pour les en exclure ? Rien du tout : mais il lui suffit qu'un socinien imprimé avec les œuvres de Volzogue, lui ait donné dans son commentaire sur les Actes, la vue de distinguer de la troupe (de ceux qui ont cru) les chefs des vingt-quatre ordres des sacrificateurs : *qui a turba eximi possunt*. Ainsi il veut exclure de la troupe des convertis ceux qui étoient les chefs des ordres, comme s'il n'y eût point eu de grâce pour eux, et ne veut laisser à Jésus-Christ que ceux qu'il appelle la troupe ; ce que notre auteur a voulu traduire par les sacrificateurs du commun.

XII. Je ne sais quel plaisir on a voulu prendre à diminuer la merveille de la conversion de Zachée en la réduisant à sa seule personne, au lieu que Jésus-Christ y comprend expressément la maison de ce publicain attirée par le bon exemple du maître. Aujourd'hui, dit-il, cette maison a été sauvée. Luc xix. 9 ; mais il a plu au traducteur de s'y opposer par cette note : ce qui suit semble indiquer qu'il ne parle que de Zachée, et non pas de tous ceux qui habitoient la maison. Qu'a-t-il trouvé dans la suite qui restreigne la maison au maître seul ? Luc de Bruges¹ avoit entendu naturellement que Jésus-Christ voulant expliquer le bon effet de son entrée dans cette maison, avoit exprimé par ce terme la conversion premièrement du père de famille, et

¹ Sup. in Luc. T. 3. edit. 1612. p. 190.

ensuite celle de la famille même : et c'est ce qui se présente d'abord à ceux qui ne veulent pas raffiner hors de propos. Mais il suffit au traducteur d'avoir trouvé dans Volzogue : *per domum intelligit solum Zachæum* : Par la maison, Jésus-Christ n'entend que le seul Zachée (*comm. in Luc. hic*) ; comme si la présence de Jésus-Christ n'eût pas pu être suivie d'un si grand effet.

C'est que les critiques sont contents , pourvu qu'ils se montrent plus déliés observateurs que les autres hommes , et ils trouvent de meilleur sens de ne pas croire tant de merveilles , ni que le monde se convertisse si facilement : c'est pourquoi ils aiment mieux trouver des singularités avec les sociniens , que de suivre le chemin battu avec les autres.

XIII. Dans la note sur les Actes, xx. v. 28, l'auteur relève avec soin, que les évêques de ce verset, sont les prêtres du v. 17, et il doit être repris d'avoir étalé sans explication, une érudition si vulgaire en faveur des presbytériens. Mais je veux ici remarquer qu'au même livre des actes, ch. xi. v. 30 , il ajoute , qu'il y a de l'apparence que le mot d'anciens ou de prêtres , comprend aussi les diacres en ce lieu-ci : ce qui seroit inoui , si le socinien qui a commenté les Actes parmi les œuvres de Volzogue ¹, n'avoit dit comme notre auteur , qu'il y a apparence qu'outre les pasteurs de l'Eglise , on doit entendre en ce lieu ceux qui composoient le sénat de l'Eglise, où les diacres sont compris : *qui senatum Ecclesiæ constituiebant inter quos erant et diaconi*.

XIV. Ceux qui verront ici la pente secrète du traducteur pour les unitaires , cesseront de s'en étonner, en considérant les excessives louanges qu'il leur a données. Il ne connoît point d'interprètes de meilleur goût : Socin vise bien , et il cherche, dit ce critique ², les explications les plus simples et les plus naturelles : quoique les siennes sur le Fils et le Saint-Esprit soient quelquefois forcées et trop subtiles ³. Ce n'est donc que quelquefois : et c'est à dire que pour l'ordinaire et même dans les endroits où il établit ses erreurs, il a rencontré le simple et le naturel qu'il cherchoit : ce qui, joint à son exactitude et à son bon jugement sur les versions de l'Ecriture ⁴, invite à le lire ceux qui en seroient

¹ Comm. in Acta xi. 30. T. 2. p. 77. — ² Crit. des comm. ch. xcvi. p. 837. — ³ Ibid. lvi. p. 863. ⁴ Ibid. c. lvi. p. 844.

le plus éloignés. On loue aussi dans sa critique son application et son bon sens ¹ : au reste, il est surprenant, dit notre auteur, qu'un homme qui n'avoit presque aucune érudition, et qu'une connoissance très médiocre des langues, se soit fait un parti si considérable en si peu de temps : et peu s'en faut que l'auteur ne trouve ici à peu près le même miracle qui a paru dans la conversion des Gentils au christianisme : sans songer que le miracle de Socin c'est de savoir flatter les sens, et supprimer ce qui les passe, et on est trop prévenu quand on ne voit pas que c'est là le seul attirail de la secte, et la seule cause du progrès de cette gangrène.

Crellius ne remporte pas de moindres éloges : on pose pour fondement qu'il ne s'arrête précisément qu'au sens littéral de son texte ² : on y ajoute sa grande réputation parmi les siens, le discernement, le bon choix, l'attachement à la lettre ³, qu'on remarque dans cet auteur, qui est tout ensemble grammairien, philosophe, théologien, et qui néanmoins n'est pas étendu : allant presque toujours à son but par le chemin le plus court ⁴, en sorte qu'on y trouve tout, et avec le fond la brièveté qui est le plus grand de tous les charmes.

Cet homme, dit notre critique ⁵, a une adresse merveilleuse à accommoder avec ses préjugés les paroles de saint Paul : ce qu'il fait avec tant de subtilité que, aux endroits mêmes où il tombe dans l'erreur, il semble ne rien dire de lui-même. Parler ainsi, c'est vouloir délibérément tenter ses lecteurs, et les porter par une si douce insinuation, non seulement à lire et à consulter, mais encore à embrasser et suivre des explications si simples, qu'on y croit entendre, non pas l'homme, mais le Saint-Esprit par la bouche de l'apôtre : c'est ce qui est bien éloigné de la vérité ; mais il a plu à l'auteur de lui donner cet éloge.

Il n'oublie rien pour exprimer l'admiration de Grotius pour cet unitaire ⁶, qui, comme Grotius l'avoue lui-même, lui a montré le chemin pour examiner à fond le texte des livres sacrés. En effet, il faut remarquer que le temps où Grotius a écrit ses commentaires sur l'Ecriture, est celui où il étoit tout épris de Crellius ; et cependant, ce même Grotius, qui remplissoit alors ses interprétations de remar-

¹ Crit. des comm. ch. 56. p. 835. — ² Ibid. p. 846, 847. — ³ Ibid. —

⁴ Ibid. 850. — ⁵ Ibid. 851. — ⁶ Ibid. ch. LIV. p. 803.

ques sociniennes, ne laisse pas selon notre auteur ¹, pour ce qui est de l'érudition et *du bon sens* de surpasser les autres commentateurs qui ont écrit devant lui, sur le nouveau Testament.

Pendant que les sociniens reçoivent de telles louanges, et que l'auteur conseille à pleine bouche la lecture de ces interprètes, comme très utile même aux catholiques; les théologiens orthodoxes, et même les Pères, n'ont que des sens théologiques, opposés au sens littéral, et pleins de raffinement et de subtilité : voilà le système de la théologie de notre auteur, dont il a fallu donner cet essai, en attendant qu'on en fasse la pleine démonstration, et qu'on y apporte le remède convenable.

XV. Si cependant on est tenté de croire que les interprétations des sociniens tant vantées par notre critique, aient du moins de la vraisemblance, je promets à tout lecteur équitable de le convaincre d'erreur. La suite fera paroître que leur vraisemblance, c'est qu'ils savent flatter les sens : leur simplicité consiste à contenter la raison humaine par l'exclusion de tous les mystères : leur bon sens, c'est le sens charnel qui secoue le joug de la foi : quelque amour qu'ils fassent paroître pour les bonnes mœurs, l'enfer éteint, et la damnation réservée par ces hérétiques aux seuls péchés d'habitude, font l'agrément de leur morale : leurs interprétations par rapport au texte sacré, sont toutes forcées, absurdes, incompatibles avec les sens naturel, et ne paroissent coulantes, que parce qu'il est aisé de suivre la pente de la nature corrompue, et d'avaler un venin qu'on rend agréable, en nourrissant la licence de penser impunément tout ce qu'on veut.

XVI. Savoir maintenant si un interprète si favorable aux unitaires, a parlé convenablement et conséquemment de la divinité de Jésus-Christ : la chose étoit difficile. Il lui faut faire justice sur les remarques de sa traduction ; il y établit positivement et souvent la divinité de Jésus-Christ contre les nouveaux paulianistes, et il appelle hérésie la doctrine contraire. Mais pour bien comprendre le génie de ces hérétiques, il ne suffit pas de s'opposer à quelque endroit de leur doctrine : un petit mot qu'on leur laisse rétablit toute leur erreur, et ce n'est pas les connoître que d'en

¹ Crit. des comm. ch. LIV. p. 804, 805.

penser autrement : or, je trouve dans notre auteur sur la divinité de Jésus-Christ, non seulement quelques petits mots qui pourroient avoir échappé, mais encore tant de faux principes, tant de passages affoiblis, tant d'expressions ambiguës, et partout une si forte teinture du socinianisme, qu'il n'est pas possible de l'effacer.

XVII. Par exemple : car il est bon de donner d'abord quelque idée de la méthode de l'auteur en cette matière comme on a fait dans les autres : sur ces paroles de la I. aux Corinthiens, ch. xv. § 24 et 25, où saint Paul expose que la fin viendra lorsque Jésus-Christ remettra son royaume à Dieu son père ; on ne sait ce que veut dire cette note : Jésus-Christ remettra à Dieu son père sa qualité de Messie, par laquelle il gouverne toute l'Église ; et c'est ce gouvernement ou royaume qu'il remettra à son père. Est-ce donc qu'il cessera d'être Messie, ou roi, ou pontife, ou médiateur ? Ce mystère n'est connu que des sociniens, qui tous unanimement décident avec Grotius (*ibid.* § 24), que la fin dont parle saint Paul, c'est la fin du règne de Jésus-Christ.

XVIII. Crellius qu'il suit ordinairement, comme lui avoit voulu voir sur le même endroit la fin du règne de Jésus-Christ. Slichtingius seul¹, quoique d'accord dans le fond avec les autres, a eu honte de cette expression, qui fait finir le règne de Jésus-Christ, dont l'ange avoit dit que le règne n'auroit pas de fin. Par la fin, il a expliqué la fin du monde. Dans ce partage tel quel des sociniens, notre auteur a choisi le parti le plus opposé à Jésus-Christ : la fin, § 24, c'est à dire la fin du monde ; ou plutôt comme les paroles suivantes l'insinuent, celle du règne de Jésus-Christ : il avoit voulu bien dire d'abord, et ménager le règne éternel de Jésus-Christ, mais Crellius et Grotius l'ont enporté ; et c'est au règne de Jésus-Christ, et non pas au monde, que saint Paul donne une fin.

XIX. Mais si Jésus-Christ est Dieu, comment peut-on imaginer la fin de son règne ; et la divinité qui lui est unie à jamais peut-elle ne le pas faire éternellement régner, même selon sa nature humaine ? ainsi que les sociniens qui ne croient pas que Jésus-Christ soit Dieu et homme, et Grotius qui en tant d'endroits affoiblit cette idée, disent qu'on verra la fin de son règne : mais un prêtre qui fait

¹ Comm. tom. II. hic p. 81.

profession d'être catholique, comment a-t-il pu se laisser éblouir de ces vains raisonnements ? car voici en vérité une étrange idée : Jésus-Christ, dit Grotius, remet son royaume, son commandement, son autorité ; c'est comme les présidents des provinces rendoient aux Césars la puissance qu'ils avoient reçue : *Reddebant Cæsaribus acceptam potestatem*. Crellius s'explique de même ¹ : *Verbum tradendi hoc loco id significat quod vulgo dicere solent resignare ; quo pacto verbi gratia, dux bellicus potestatem a rege, acceptam tradit regi, eique resignat, cum eam ita deponit, ut ea jam tota atque in solidum ad regem redeat, quæ antea fuerat ipsi communicata a rege*. Rendre, dit-il, le royaume, signifie le remettre aux mains de son père, comme un général d'armée (après avoir achevé la guerre et subjugué les ennemis) remet au roi ses pouvoirs ; en sorte que la puissance qu'il dépose retourne toute en solidité au roi qui l'avoit communiquée ; c'est ce qu'il appuie en sept ou huit pages avec une longueur qui ne ressent guère la précision dont notre auteur l'a loué. Quoi qu'il en soit, voilà ces grands interprètes que ce traducteur a tant relevés : une petite comparaison tirée des choses du monde, avec quelque trait d'humanité ou d'histoire fait toute leur théologie, sans qu'ils s'élèvent au dessus, ou que jamais ils puissent sortir des pensées humaines. N'est-il pas plus digne de Dieu et de Jésus-Christ de dire avec l'Écriture, que le royaume de Jésus-Christ c'est son Eglise ; qu'après qu'il l'a recueillie de toute la terre, et pendant la suite des siècles, à la fin du monde il la remet ainsi ramassée et composée de tous ses membres qui sont les élus, pour être à jamais le peuple saint, et la cité rachetée où Dieu sera glorifié ; mais toujours en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. C'est ainsi qu'il rend à son père ceux que son père lui avoit donnés ; ce qui fera la fin de toutes choses, non par une pompe humaine et une espèce de cérémonie, mais par la consommation de l'œuvre de Dieu dans ses saints. Il ne s'agit pas ici d'expliquer à fond cette belle théologie, mais de faire honte, s'il se peut, à notre auteur, d'avoir préféré les idées des sociniens à ces excellentes vérités. Il a même en quelque sorte enchéri sur eux, puisque aucun autre que lui n'a osé dire que Jésus-Christ rendroit à son père sa qualité de Messie : il n'a pas

¹ In hunc loc. fol. 331.

voulu se souvenir que Messie veut dire Oint et Christ ; que c'est par la divinité qui habite en Jésus-Christ corporellement qu'il est Christ et Oint : en sorte que s'il cesse d'être Christ, il cesse aussi d'être Dieu : et pour venir à la royauté , Slichtingius lui dira ¹, que cette tradition du royaume de Jésus-Christ à son père démontre qu'il n'est pas ce seul et vrai Dieu, puisque s'il l'étoit, il ne rendroit pas son règne à aucun autre. Il falloit donc entendre autrement ce passage de saint Paul, à moins de vouloir introduire dans l'Eglise le socinianisme tout pur, présenté de la main d'un prêtre au peuple fidèle.

XX. Il le favorise encore dans la traduction de ce passage aux Philippiciens, II. 6, *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* ; où il a mis dans le texte : il ne s'est point attribué impérieusement d'être égal à Dieu : au lieu de traduire selon le grec et la Vulgate : il n'a pas cru que ce fût une usurpation. Pourquoi rayer du texte cette expression si forte, que ce n'est pas une usurpation, qui démontre si pleinement que l'égalité avec Dieu est le propre bien de Jésus-Christ, et qu'il a droit de se l'attribuer ; pour mettre à la place cette locution ambiguë : il ne s'est pas attribué impérieusement ; ou comme l'auteur le traduit encore dans sa note : il n'a pas fait trophée d'être égal à Dieu. Ceseroit à dire, il ne s'en est point fait honneur, il ne s'en est point vanté ; et c'est aussi comme l'explique Grotius : il n'a pas vanté, ni montré par ostentation cette puissance : *Non vindicavit, non jactavit istam potestatem*.

Poussé par le même esprit, Crellius avoit pris en bonne part cette remarque de Piscator (calviniste), que saint Paul doit être entendu d'une ostentation comme d'un butin qu'on auroit enlevé. Les sociniens et leurs amis aiment ces sens détournés, où il semble qu'un apôtre n'ose expliquer directement le droit naturel de son maître sur son égalité avec Dieu. D'ailleurs, on ne loue pas un Dieu véritable de n'être point impérieux, et de ne pas vanter sa divinité avec un air d'ostentation : c'est la louange d'un Dieu par emprunt ou par représentation, et tel que les sociniens font Jésus-Christ,

Au reste, comme le dessein de saint Paul étoit de nous exciter à l'humilité par l'exemple de Jésus-Christ, qui s'est abaissé lui-même jusqu'à se faire homme et à subir le sup-

¹ Tom. II. comm. in I. ad Cor. hic p. 81.

plice de la croix; il n'y avoit rien de plus naturel, ni de plus suivi ou de plus propre au sujet, que de nous montrer le Sauveur, qui pouvant sans usurpation et de plein droit se porter pour Dieu, s'étoit dépouillé lui-même d'une manière si surprenante : *exinanivit semetipsum*. La version de la Vulgate n'étoit point douteuse : on ne pouvoit mieux rendre ἡγήσατο, que par *arbitratus est*; ni ἀρπαγμόν, que par *rapinam*; ni ἐκένοσε, que par *exinanivit*; ni mieux traduire tous ces mots dans notre langue, que par croire, usurpation, et s'anéantir. Au contraire, pour introduire l'ostentation ou l'air impérieux, il falloit donner aux mots une signification qu'ils n'eurent jamais. On ne peut donc s'étonner assez que le traducteur ait amené dans le texte son impérieusement, qui n'est ni du latin, ni du grec, ni d'aucune utilité pour l'intelligence du sens; et qu'il ait relégué si loin le terme qui exclut l'usurpation, qui est à la fois de la Vulgate, de l'original, de la tradition, de la convenance, et des choses et des personnes, qu'il ne lui laisse pas même sa place dans la note. Il est donc plus clair que le jour, qu'il a voulu supprimer, en faveur des soci-niens, un terme clair, essentiel, décisif. par une affectation dont il n'y a que ce seul exemple parmi les traducteurs.

XXI. Pour en venir à la note où l'auteur cite Jean Gaigney et quelques anciens, premièrement il oublie sa règle de bien prendre garde à ne pas mettre le commentaire dans la version ¹, pour ne point faire parler l'homme à la place du Saint-Esprit.

Secondement, il est vrai que j'ai trouvé dans la note de Gaigney sur cet endroit de saint Paul, que par cette locution, *non rapinam arbitratus est*, cet apôtre a voulu dire que Jésus-Christ ne s'étoit pas impérieusement vanté devant les hommes d'être égal à Dieu : *non id imperiose venditavit*.

Troisièmement, il est visible que Gaigney n'avoit pas l'autorité de composer un nouveau glossaire, ni de changer la signification des mots : outre que cette louange de n'être pas vain et impérieux est indigne, et d'être reçue par Jésus-Christ, et de lui être donnée par l'Apôtre, dont aussi le texte n'a pas le moindre rapport à cette explication.

Il n'y avoit donc qu'à rejeter nettement l'explication inouïe de Jean Gaigney sur le titre seul de sa singularité;

¹ Prél. p. 37.

d'autant plus, en quatrième lieu, que le même commentateur en rapporte une autre, qui suppose que l'égalité avec Dieu étoit un bien propre et connaturel à Jésus-Christ, qui ne l'a ni usurpé, ni ravi avec violence : *violenter* ¹. Notre traducteur a dissimulé cette explication; et par une affectation trop manifeste, il n'a voulu voir dans son auteur que ce qui pouvoit appuyer Crellius et Grotius.

Cinquièmement, pour la première explication, Gaigney allègue comme approchants de son sentiment, *accedunt*, Primase ² et le commentaire sous le nom de saint Ambroise. qu'on sait être de Pélage l'hérésiarque. Mais je trouve seulement dans ce dernier, que Jésus-Christ a eu droit de se faire égal à dieu, que l'usurpation est de s'égaliser à celui à qui l'on est inférieur, et que Jésus-Christ quoique égal à Dieu, a retiré l'action de sa toute puissance, afin de s'humilier et de paroître foible et sans résistance : par où il explique le mot, *exinanivit*, il s'est anéanti lui-même.

Primase de son côté ne dit aussi autre chose, sinon que Jésus-Christ a caché par humilité ce qu'il étoit, *exinanivit semetipsum*, nous donnant l'exemple de ne pas nous glorifier; et qu'au reste il n'a pas ravi ni usurpé ce qu'il possédoit naturellement, c'est à dire l'égalité avec son père.

Il paroît donc, en sixième lieu, que ces deux auteurs ont exactement gardé la signification des mots, et que par le mot *rapinam*, ils ont entendu avec tous les autres, chose ravie avec violence et usurpation. On voit maintenant si ces paroles approchent de celles-ci : Jésus-Christ ne s'est pas vanté impérieusement; et si notre traducteur a eu raison de s'attacher à cette expression, jusqu'à exclure du texte le sens véritable.

XXII. C'est d'ailleurs un fragile appui que l'autorité de Gaigney, seul et destitué comme on voit de toute tradition, et même de ceux des anciens qu'il avoit appelés en témoignage. Si j'avois à proposer des reproches contre ce commentateur du côté de la doctrine, je ne les irois pas chercher bien loin, et le traducteur m'en fournit assez dans ses critiques³. Nous y apprenons que les auteurs de Gaigney étoient Pighius et Catharin : on les connoît; et le cardinal Bellarmín qui s'est vu souvent obligé à les combattre, comme

¹ Préf. p. 37. — ² Prim. in Epist. ad Philip. — ³ Crit. de comm. sur le N. T. ch. xi. p. 589, etc.

fauteurs des pélagiens en certains points, et en d'autres des calvinistes, ne leur laisse aucune autorité dans l'école. Le même critique avoue aussi que sur ce passage de saint Paul, Rom. *¶ 12. In quo omnes peccaverunt* : en qui (en Adam) tous les hommes ont péché ; Gaigney favorise expressément la traduction *quatenus*, dont s'appuyoient les pélagiens contre celle de la Vulgate, malgré la tradition de tout l'occident, et les décisions expresses de toute l'Eglise catholique. Voilà, selon notre auteur, où nous jetterions les sentiments de Gaigney si on en faisoit une loi. Je laisse ces justes reproches, et sans vouloir quereller ce commentateur d'ailleurs habile, je m'appuie sur un fondement plus solide, et j'allègue pour tout reproche contre lui la singularité et la nouveauté de son sentiment.

XXIII. Il n'y a rien de plus pernicieuse conséquence que de prescrire par les sentiments des particuliers, même catholiques, contre la tradition universelle et contre la règle du concile, qui donne pour loi aux interprètes le consentement des saints Pères.

Ainsi notre traducteur devoit savoir, que de n'avoir qu'un ou deux auteurs, quelque capables qu'ils soient, c'est n'en avoir point. Gaigney bien constamment étoit orthodoxe sur la divinité de Jésus-Christ; mais il n'arrive que trop souvent aux meilleurs auteurs de donner dans de certaines singularités, dont les novateurs tirent avantage; et si l'on ne prend dans les catholiques ce qu'il y a d'unanime et de conforme à la tradition, lorsque on les allègue, on ne fait rien pour les erreurs et les nouveautés, mais on fait voir seulement qu'on leur cherche de l'appui.

XXIV. C'est une maxime fondamentale dont le lecteur judicieux se doit souvenir. Au reste, l'impérieusement du traducteur est si visiblement condamnable, qu'il a enfin donné un carton où il le corrige dans le texte. Mais le livre s'est débité et se débite sans ce changement. On ne sait ce que c'est que ces cartons de l'auteur : si vous le pressez, voilà un carton pour servir d'excuse : laissez-le dans sa liberté, le livre aura son cours naturel, et l'erreur se répandra par toute la terre : la vraie traduction sera bannie; l'impérieusement subsistera dans toute sa force. Le traducteur y est si attaché, qu'il le laisse dans sa note du carton, comme pouvant donner lieu à une autre version également approuvée : autrement, dit-il, selon Gaigney, après quelques an-

ciens, il ne s'est pas attribué impérieusement, etc. Ainsi la traduction demeurera autorisée par le témoignage singulier d'un seul auteur ; un seul auteur donnera aux mots le sens qu'il voudra : le traducteur n'aura à lui joindre que des hérétiques, et Gaigney lui servira toujours de prétexte à copier Grotius et ses semblables.

XXV. Il ne sert de rien de nous dire que Gaigney parle après quelques anciens ; car il faudroit les nommer. Ou ces anciens sont ceux que Gaigney allègue lui-même, et on a vu qu'ils ne lui sont d'aucun secours : ou c'en sont d'autres que le traducteur nous fait attendre. Mais sans vouloir deviner ce qu'il semble n'avoir osé dire, dès qu'il ne nous marque que quelques anciens, on voit assez qu'il n'a pour lui ni le grand nombre, ni les plus illustres.

Il se trompe s'il s'imagine que quelques anciens qui auront parlé en passant, ou qui seront peu connus, ou qui auront en eux-mêmes peu de poids, soient capables d'autoriser une explication. Ce n'est pas là ce qu'on appelle la tradition ni le consentement des Pères. On sait qu'il y a eu dans l'antiquité des Théodore de Mopsueste, des Diodore de Tarse, des disciples cachés d'Origène, qui en auront pris le mauvais, et quelques autres auteurs aussi suspects. Si le traducteur s'imagine contrebalancer par un ou deux anciens les Athanase, les Chrysostôme, les Hilaire, les Ambroïses, les Augustin, les trois Grégoire, et les autres qui sont pour nous, il ne sera pas écouté ; et il montrera seulement qu'il ignore les maximes de l'Eglise.

XXVI. Le traducteur s'est préparé une évasion, en disant que du moins on n'a rien à lui reprocher sur la divinité de Jésus-Christ, puisqu'il l'a si clairement établie en tant d'endroits, et même sur le passage de l'épître aux Philippiens que nous tournons contre lui. Il auroit raison si on l'accusoit de nier ce grand mystère de notre foi : mais il voit qu'on lui fait justice, et qu'on a déclaré d'abord qu'il s'en étoit expliqué souvent et avec force. Mais on lui a fait voir en même temps que pour être irréprochable sur ce point il falloit parler conséquemment, et n'affaiblir par aucun endroit les preuves et le langage de l'Ecriture et de l'Eglise. Ainsi ce n'étoit pas assez dans le passage de l'épître aux Philippiens d'établir par cette parole, il étoit en la forme de Dieu, que Jésus-Christ est vraiment Dieu, et de le prouver par une démonstration de saint Chrysostôme. Ces autres paroles,

il n'a pas cru que ce fût une usurpation, n'étoient pas moins inviolables, ni moins sacrées. Un vrai orthodoxe l'est en tout : s'il innove par un endroit, il sait bien qu'il donne lieu d'innover en d'autres ; et qu'ainsi il se rend coupable s'il ne soutient également en tout et partout la plénitude du texte.

XXVII. Les remarques sur les passages particuliers découvriront dans le livre du traducteur d'autres exemples de même nature que ceux qu'on a rapportés, et le public verra de plus en plus combien il est dangereux de se laisser prévenir d'estime pour ces interprètes trompeurs : on les suit même dans les points où l'on semble s'en éloigner, et tout se ressent de leur erreur : leur adresse est singulière à insinuer leurs dogmes ; et s'il échappe à quelque interprète catholique une ou deux explications qui les favorisent sans que les auteurs en aient assez aperçu les conséquences, nous verrons bientôt qu'ils le savent relever : si nous joignons à leurs autres artifices leur coutume d'accommoder leur langage à tous les pays où ils vivent, nous tremblerons pour les simples ; et sans être malins ni soupçonneux, nous aurons toujours les yeux ouverts pour n'être point le jouet ou la proie des ennemis qui se cachent. Si notre traducteur nous est suspect, il doit s'en prendre à lui-même, et au penchant prodigieux qu'il a témoigné pour les plus pervers des interprètes. Ainsi, sans nous contenter d'un ou deux auteurs catholiques, qu'il pourra quelquefois nommer parmi les modernes, nous croirons toujours être en droit de lui demander de plus sûrs garants, et d'en appeler à l'antiquité, à la tradition, au consentement unanime des Pères, en un mot, à la règle du concile de Trente.

XXVIII. On ne doit donc pas le tenir pour excusé, si en deux ou trois endroits de ceux que nous reprenons il nous marque des catholiques qui auront traduit comme lui, et qui n'auront pas toujours été assez attentifs aux dangereuses conséquences de leur traduction. Car pour lui il ne nous a pu cacher qu'il les a vues, et qu'il a passé par dessus. D'ailleurs on ne verra pas dans les autres une pente déclarée pour des interprètes trompeurs ; il en faut donc toujours revenir au fond, sans s'excuser par des exemples qui même se trouveront rares. Enfin notre auteur s'est lui-même ôté cette excuse par ces paroles de sa préface (pag. 3). Il eut été à souhaiter que ces savants traducteurs (M. de Sacy, le

père Amelote de l'Oratoire, messieurs de Port-Royal, et les RR. jésuites de Paris) eussent eu une plus grande connoissance des langues originales et de ce qui appartient à la critique. C'est en vain qu'il nous promet plus de grec, plus d'hébreu, plus de critique, c'est à dire plus d'exactitude que les interprètes les plus célèbres de nos jours : s'il ne profite de ces avantages, et qu'il continue à s'autoriser de ceux qu'il devoit avoir corrigés, son propre témoignage s'élève contre lui, et nous lui pouvons adresser ces paroles du Fils de Dieu ¹ : Si vous aviez été aveugles, vous n'auriez pas de péché ; maintenant que vous dites : Nous voyons. votre péché subsiste.

REMARQUES PARTICULIÈRES

SUR LA PRÉFACE DE LA NOUVELLE VERSION.

- I. Explication de Maldonat, approuvée par le traducteur sur saint Luc, 1. 35
- II. Réflexion sur l'aveu de Maldonat ; que son explication est nouvelle, et qu'il en est le premier et le seul auteur.—III. Dangereuses conséquences de cette explication. — IV. Cette explication est celle que tous les sociniens donnent pour fondement à leur doctrine. — V. Les sociniens se servent comme notre auteur, de l'autorité de Maldonat, et s'autorisent de cette même explication sur l'évangile de saint Luc. — VI. Explication conforme d'Episcopius. — VII. Les sociniens raisonnent plus conséquemment que le traducteur. — VIII. Nécessité de s'opposer à cette doctrine. — IX. Trois vérités opposées à l'explication dont il s'agit. — X. Tradition unanime des saints Pères, pour prouver par un principe général que le nom de Fils, comme il est donné à Jésus-Christ, emporte la divinité.—XI. Définition expresse des conciles d'Alexandrie et de Nicée, suivie du témoignage de tous les Pères. — XII. Explications particulières des saints Pères sur le passage de saint Luc dont il s'agit. — XIII. Décision expresse du concile de Francfort et de tout l'Occident. — XIV. Trois passages exprès de l'Evangile pour la doctrine précédente. — XV. C'est une erreur de Fauste Socin de dire qu'on soit Fils de Dieu sans être de même nature. —XVI. Objection tirée de l'idée de l'ange.—XVII. Réponse par la doctrine des saints Pères : ce que c'est que l'*obrumbare* et le *sanctum* de l'ange. — XVIII. Sentiment des cardinaux Tolet et Bellarmin appuyé par saint Cyrille de Jérusalem. — XIX. Sentiment conforme de Luc de Bruges. — XX. Des divines convenances et de la liaison des mystères : par rapport à l'idée du saint ange. —XXI. Autre remarque du cardinal Tolet pour expliquer la liaison de tous les mystères. — XXII. Réflexion sur la doctrine

¹ Joan. ix. 41.

précédente et sur la règle du concile — XXIII. On rapporte les propres paroles de Maldonat, qui condamnent son explication. — XXIV. On présente un objection, et on propose la règle. — XXV. Le traducteur a omis ce qu'il y a d'excellent dans Maldonat. — XXVI. On cherche en vain des auteurs modernes qui aient suivi Maldonat. — XXVII. Conclusion de cette remarque : excuse envers Maldonat.

PREMIER PASSAGE.

I. Le traducteur propose comme bonne l'explication de Maldonat, sur ces paroles de l'ange à la sainte Vierge : Le Saint-Esprit viendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre ; et c'est pourquoi ce qui naîtra saint en vous sera nommé Fils de Dieu. Luc, I. 35.

L'abrégé qu'il donne de la doctrine de Maldonat est, que quand même Jésus-Christ n'auroit point été Dieu, il seroit appelé Saint, et même Fils de Dieu en ce lieu ci, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, et comme on voit, indépendamment de sa nature divine.

REMARQUE.

II. Je reconnois les paroles de Maldonat aussi bien que la conséquence qu'on en tire ; mais il y falloit ajouter de bonne foi, qu'après avoir rapporté le sentiment contraire au sien, Maldonat avoue que le sentiment qu'il ne suit pas, est celui de tous les auteurs qu'il a lus : *alii omnes quos legerim*. Ainsi, il se reconnoît le premier et le seul auteur de son interprétation, ce qui lui donne l'exclusion parmi les catholiques, selon la règle du concile, qui oblige d'interpréter l'Ecriture selon la tradition et le consentement des saints Pères.

III. De cette interprétation de Maldonat, il suit de deux choses l'une : ou que le titre de Fils de Dieu ne prouve en aucun endroit la divinité de Jésus-Christ ; ou que ce lieu où elle n'est pas, doit être expliqué en un sens différent de tous les autres : ce qui est un inconvénient trop essentiel pour être omis.

En effet, on peut demander à l'auteur de la nouvelle version, si cette parole de l'ange en saint Luc, I, 32, il sera appelé le Fils du Très-Haut, marque mieux la divinité de Jésus-Christ, que celle-ci du même ange, trois versets après :

¹ Préf. p. 14, 15

il sera appelé Fils de Dieu ; on n'y voit point de différence. Si donc Jésus-Christ dans le dernier est Fils de Dieu dans un sens impropre, on en dira autant de l'autre ; et voilà d'abord deux passages fondamentaux où le titre de Fils de Dieu ne prouvera pas qu'il soit Dieu, ni de même nature que son père.

Que si dans ces deux passages où l'ange envoyé à la sainte Vierge pour lui expliquer entre autres choses de quel père Jésus-Christ seroit le fils, il n'en est fils qu'improprement, sans l'être comme le sont tous les autres fils véritables, de même nature que leurs pères ; que pourra-t-on conclure de tous les autres passages ? et ne sera-ce pas un dénouement aux¹ sociniens pour en éluder la force ?

IV. Il ne faut donc pas s'étonner si tous unanimement il sont embrassé cette manière d'interpréter la filiation de Jésus-Christ. Fauste Socin, dans son institution de la religion chrétienne, dit¹ : que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu, parce qu'il a été conçu et formé par la vertu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, et que c'est la seule raison que l'ange ait rendue de sa filiation. Il remarque ailleurs² qu'il n'en faut point chercher d'autre pour appeler Jésus-Christ le Fils unique de Dieu, qu'à cause qu'il est le seul qui ait été conçu de cette manière, et que l'Écriture ne donne jamais pour raison de cette singulière filiation de Jésus-Christ, qu'il est engendré de l'essence et de la substance de son père.

V. Volzogue, un des chefs de cette secte, écrit dans son commentaire sur saint Luc, et sur ces paroles de l'ange, que Jésus-Christ est Fils de Dieu ; parce que Dieu fait par sa vertu ce que fait un père vulgaire dans les autres hommes : ce qu'il prouve par Maldonat, dont il rapporte au long le passage, en sorte que le traducteur n'aura pas seulement tiré des sociniens l'explication qu'il donne à l'Évangile, mais encore qu'on lui pourra reprocher d'avoir appris d'eux à se servir de Maldonat pour la défendre.

Ils font néanmoins la justice à Maldonat de le reconnoître pour un puissant défenseur de la divinité de Jésus-Christ, *strenuum defensorem*³ : mais ils prétendent qu'à cette fois son aveu leur fait gagner leur cause.

J'ajoute que le traducteur, si soigneux de prendre dans

¹ Tom. I. p. 650. — ² Tract. de Deo, etc. Ibid. 814. — ³ Ibid.

Maldonat ce qui peut être avantageux aux sociniens, le devoit être encore plutôt à suivre les autres remarques de cet interprète contre leur doctrine, ce que nous verrons qu'il n'a pas fait.

VI. Episcopus, le grand docteur des sociniens¹, voulant expliquer les causes pour lesquelles Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu uniquement et par excellence, met à la tête sa conception par l'opération du Saint-Esprit, comme le fondement de toutes les autres.

Ils concluent tous unanimement, que c'est en qualité d'homme que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu; ce qui s'accorde parfaitement avec notre auteur, qui ne veut point que la nature divine de Jésus-Christ soit nécessaire pour lui faire donner ce titre avec l'excellence particulière qui est marquée dans l'Evangile.

VII. Telle est la doctrine des sociniens, qui raisonnent plus conséquemment que l'auteur de la nouvelle version, puisqu'ils expliquent d'une manière uniforme tous les passages de l'Evangile, au lieu que l'auteur dont nous parlons excepte un passage principal de l'intelligence commune; et ainsi abandonnant aux sociniens un texte si essentiel, il leur donne un droit égal sur tous les autres.

VIII. On ne s'étonnera pas que je prenne un soin particulier d'éclaircir une matière si capitale, puisque la discussion en est nécessaire pour faire sentir l'esprit d'une version à laquelle on donne dès la préface un si mauvais fondement; pendant qu'en même temps on lui veut donner de l'appui sous un nom aussi célèbre que celui de Maldonat.

IX. J'oppose trois vérités à cette erreur : la première, qu'elle est condamnée par toute la tradition, et par les expresses définitions de l'Eglise : la seconde, qu'elle est contraire aux textes exprès de l'Evangile; d'où s'ensuivra la troisième, que c'est en vain qu'on lui cherche un fragile appui dans le nom d'un célèbre auteur.

X. Tous les Pères, d'un commun accord, ont rejeté cette doctrine, en décidant que pour appeler Jésus-Christ Fils de Dieu, au sens qu'il est appelé dans l'Evangile, c'est à dire le fils unique, le vrai et le propre fils, il faut entendre nécessairement qu'il est le fils par nature, et de même essence que son père.

¹ Instr. theol. lib. IV. c. XXXIII. p. 305.

Saint Athanase pose cette règle¹ : Tout fils est de même essence que son père ; autrement il est impossible qu'il soit un vrai fils. C'est ce qu'on trouve à toutes les pages de ses écrits contre les ariens, et ce qu'on lit à chaque ligne dans la lettre synodale de son prédécesseur saint Alexandre et du concile d'Alexandrie à tous les évêques du monde : c'est le principe que donnoient les Pères pour prouver la consubstantialité, et par conséquent la divinité de Jésus-Christ.

XI. Quand donc les sociniens nous objectent que l'Écriture ne donne jamais pour raison de la filiation de Jésus-Christ, sa génération de l'essence ou de la substance de son père, ils se trompent visiblement, puisque cette unité d'essence est suffisamment exprimée par le seul nom de fils, entendu comme il est donné à Jésus-Christ, c'est à dire de fils unique, et de vrai ou propre fils. La définition du symbole de Nicée y est expresse : Je crois en Jésus-Christ, né fils unique du père, c'est à dire de sa substance. Ainsi la substance du père est comprise dans le nom de fils unique : d'où il suit, selon ce symbole, qu'il est Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu. Par conséquent la notion de la divinité ne peut pas être séparée du nom de fils, comme il est donné au Fils de Dieu ; et c'est l'expresse définition du concile de Nicée.

On lit aussi partout dans les deux Cyrille, celui de Jérusalem et celui d'Alexandrie², que Jésus-Christ est toujours appelé le Fils unique de Dieu, c'est à dire, fils par nature, proprement et en vérité. Saint Augustin dit aussi³ sur ces paroles du symbole, et en Jésus-Christ son fils unique, reconnoissez qu'il est Dieu : car le fils unique de Dieu ne peut pas n'être pas Dieu lui-même ; et encore : il a engendré ce qu'il est ; et si le fils n'est pas ce qu'est son père (c'est à dire de même nature que lui), il n'est pas vrai fils.

Ainsi, c'est une règle universelle, reconnue par tous les saints, et expressément décidée par le concile d'Alexandrie et par celui de Nicée, que tous les passages où Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu absolument, comme il l'est partout, emportent nécessairement sa divinité. Détacher avec notre auteur de ce sens unique un seul passage de l'Évangile, c'est

¹ Ep. 2. ad Serap. edit. Bened. tom. 1. part. 2. p. 687. — ² Cyril. Hier. Cat. 10. Cyr. Alex. Epist. ad Mon. Æg. et alibi passim. — ³ Tom. vi. de Symb. ad Catech. n. 3.

renverser le fondement de la foi. c'est rompre la chaîne de la tradition ; et comme il a été dit, c'est en éludant un seul passage de l'Evangile, donner atteinte à tous les autres.

XII. Après les passages où l'explication que nous combattons est condamnée en général, venons aux endroits où est expliqué en particulier le texte de l'évangile de saint Luc qu'on entreprend d'éluder. Saint Athanase, dans le livre de l'Incarnation, en expliquant ce passage, et venant à ces paroles : Ce qui naîtra saint de vous, sera appelé Fils de Dieu, conclut aussitôt que celui que la Vierge a enfanté, est le vrai et naturel Fils de Dieu, et Dieu véritable : il ne croit donc pas possible d'en séparer la divinité.

Ce passage est cité par saint Cyrille dans sa première épître aux impératrices devant le concile d'Ephèse¹; de sorte que dans ce seul texte nous voyons ensemble le témoignage de deux grands évêques d'Alexandrie, dont l'un a été la lumière du concile de Nicée, et l'autre a été le chef de celui d'Ephèse.

Saint Augustin parle ainsi dans un sermon admirable prononcé aux catéchumènes en leur donnant le symbole²; là il explique ces paroles du même symbole : « Né du Saint-Esprit et de la vierge Marie, par celles-ci de l'Evangile : Le Saint-Esprit descendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre : et l'ange ajoute, dit-il, c'est pourquoi ce qui naîtra saint de vous sera appelé Fils de Dieu : il ne dit pas, poursuit ce Père, sera appelé Fils du Saint-Esprit, mais sera appelé Fils de Dieu : ce qu'il conclut en ces termes : *Quia sanctum, ideo de Spiritu sancto : quia nascetur ex te, ideo de virgine Maria : quia filius Dei, ideo verbum caro factum est*; c'est à dire, parce que Jésus-Christ est une chose sainte, *sanctum*, il est dit qu'il est conçu du Saint-Esprit : parce que l'ange a ainsi parlé à la sainte Vierge, il naîtra de vous ; c'est pour cela qu'on a mis dans le symbole, né de la vierge Marie, et parce qu'il est le Fils de Dieu, c'est pour cela que le Verbe a été fait chair. » Ainsi en expliquant de dessein formé le passage de saint Luc que nous traitons, on voit qu'il y fait entrer l'incarnation du Verbe ; loin de croire qu'on puisse l'entendre comme notre auteur, sans y comprendre sa divinité.

¹ Lib. Epist. I. ad Regin. ante conc. Eph. — ² Tom. v. serm. CCXIV. in tradit. Symb. III. n. 7.

Ce Père remarque soigneusement, que Jésus-Christ n'est pas appelé Fils du Saint-Esprit; ce qui seroit inévitable, s'il étoit fils seulement par la formation divine et surnaturelle de son corps; parce qu'encore que cette formation soit attribuée spécialement au Saint-Esprit, comme un ouvrage de grâce et de sainteté, ainsi que la création est attribuée au Père; néanmoins au fond elle appartient à toute la Trinité, comme toutes les opérations extérieures; en sorte que si Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu, à cause précisément qu'il est conçu du Saint-Esprit, le Père céleste n'est pas plus son père que le Saint-Esprit ou le Fils même: ce qui est une hérésie formelle, plus amplement combattue dans un autre endroit de saint Augustin que je marque seulement¹.

XIII. Mais que serviroit d'alléguer ici d'autres autorités particulières, puisque nous avons la décision du concile de Francfort², où tout l'occident, le pape à la tête, en alléguant le passage dont il s'agit: le Saint-Esprit descendra sur vous, etc., lorsqu'il en vient à ces mots: il sera appelé Fils de Dieu, les explique ainsi: il sera appelé fils absolument; parce que l'ange ne parle pas seulement de la majesté de Jésus-Christ, mais encore de sa divinité incarnée, laquelle par conséquent il a en vue, en appelant Jésus-Christ Fils de Dieu; d'où ces Pères concluent enfin qu'il n'est pas un fils adoptif, mais un fils véritable; non un étranger (qu'on prend pour fils), mais un propre fils, de même essence que son père. Ainsi l'ange en l'appelant fils, exclut qu'il soit adoptif, ce qu'il n'éviteroit pas s'il s'agissoit seulement d'un fils par création, et par une opération extérieure. Il s'agit donc d'un fils par nature, et par conséquent d'un Dieu; et c'est, selon ce concile, ce que l'ange a voulu dire en le nommant fils.

XIV. Trois passages exprès vont faire voir que selon le style de l'Evangile, le nom de Fils de Dieu ne peut jamais être désuni de la divinité.

1. Les Juifs cherchoient à faire mourir Jésus-Christ, parce que non seulement il violoit le sabbat, mais encore parce qu'il disoit que Dieu étoit son propre père (car c'est ainsi que porte le grec), se faisant égal à Dieu. Jean v. ✕ 18. Donc, par le nom de Fils de Dieu les Juifs enten-

¹ Tom. vii. Enchir. cap. 38, 39, 40. — ² Conc. Francof. in libello Epist. Ital. et can. t. Tom. ii. Conc. Gall.

doient eux-mêmes quelque chose d'égal à Dieu, et de même nature que lui : par conséquent cette idée de divinité est comprise naturellement dans le nom de fils.

2. La même vérité se prouve par cette parole des Juifs : Ce n'est point pour une bonne œuvre que nous vous lapidons, mais pour un blasphème; et parce qu'étant homme, vous vous faites Dieu. Jean x. 53. Or, Jésus-Christ ne se faisoit Dieu qu'en se nommant fils de Dieu : on entendoit donc naturellement que ce terme, au sens que Jésus-Christ le prononçoit, renfermoit sa divinité. Mais l'ange ne l'entendoit pas en un autre sens que Jésus-Christ; donc l'expression de l'ange montre Jésus-Christ comme Dieu.

3. Sans sortir même des paroles de l'ange, il veut que Jésus-Christ soit fils de Dieu au même sens que ce saint ange le disoit fils de David et fils de Marie; autrement il y auroit dans son discours une grossière équivoque, et une manifeste illusion : or, est-il que Jésus-Christ est fils de David et de Marie, parce qu'il est engendré de même nature qu'eux? Il est donc aussi fils de Dieu, parce qu'il est engendré de même nature que son père.

XV. Par là est condamné Fauste Socin, lorsqu'il dit qu'on peut être fils de Dieu sans être de même nature¹; et la même condamnation tombe sur tous ceux qui en quelque endroit que ce soit de l'Evangile, séparent la divinité du nom de fils.

Nous avons donc démontré, comme nous l'avons promis, non seulement par la tradition de tous les Pères, et par les expresses définitions de l'Eglise, mais encore par l'Evangile, en trois passages formels, qu'on ne peut dire selon le même Evangile, que Jésus-Christ soit fils de Dieu, sans le reconnaître pour Dieu.

XVI. Voici néanmoins ce qu'on nous objecte : car il faut laisser sans réplique ceux qui voudroient trouver dans les paroles de l'ange une erreur de si dangereuse conséquence. On fait donc cette objection. Ce saint ange, en expliquant la filiation de Jésus-Christ, n'en a point rendu d'autre raison, si ce n'est qu'il est conçu du Saint-Esprit, et par l'ombre de la vertu du Très-Haut : *ideo*, dit-il, pour cela; sans parler de la génération éternelle du Fils de Dieu : elle n'y

¹ Resp. ad lib. Wieki. Tom. II. p. 569.

est donc pas nécessaire. Mais ceux qui parlent ainsi, ont peu pénétré la force que donnent les Pères aux paroles de ce bienheureux Esprit.

XVII. Le pape saint Grégoire a entendu dans cette ombre du Très-Haut, dont la bienheureuse Marie a été couverte, les deux natures du Fils de Dieu ¹, et l'alliance de la lumière incorporelle qui est Dieu, avec le corps humain, qui est regardé comme l'ombre.

Conformément à cette explication, le vénérable Bède a remarqué dans cette ombre du Très-Haut, la lumière de la divinité unie à un corps humain ².

D'autres Pères ont observé dans ce terme *sanctum*, au neutre, et au substantif, une sainteté parfaite et absolue, qui ne peut être que celle de la divinité; et cette explication n'est pas seulement de quelques Pères, comme en particulier de saint Bernard ³, mais encore du concile de Francfort, au lieu déjà allégué, où l'on voit que si Jésus-Christ est saint en ce sens, il est donc saint comme Dieu, et sa divinité est exprimée par ce mot.

XVIII. S'il faut venir aux modernes, le cardinal Tolet a reconnu après les anciens, dans ce neutre substantif *sanctum*, la sainteté de la divinité même ⁴; et dans l'ombre du Père éternel, l'union de la même divinité avec la nature humaine par l'incarnation.

Le même interprète a remarqué ⁵ dans l'opération du Saint-Esprit, une céleste préparation de la sainte Vierge pour être mère de Dieu, n'y ayant que le Saint-Esprit qui fût digne, pour ainsi dire, de former un corps que le fils de Dieu se pût unir.

Le cardinal Bellarmin a dit ⁶ que cet *ideo* de l'ange, tant objecté par les sociniens, étoit un signe, et non une cause, de ce que Jésus-Christ étoit appelé Fils de Dieu. Car il étoit convenable que si Dieu se vouloit faire homme, il ne naquît que d'une vierge; et que si une vierge devoit enfanter, elle n'enfantât qu'un Dieu. C'est la solution de ce grand cardinal; et Fauste Socin n'a fait que de vains efforts pour y répondre ⁷.

¹ Mor. in Job. lib. 18. cap. 12. sub fin. — ² In Luc. cap. 1. — ³ Bern. super : Missus est : passim. — ⁴ Comm. in Luc. 1. ann. 97, 100, 102, etc. —

⁵ Tol. Ibid. — ⁶ Tom. 1. 2. Cont. gen. lib. 1. de Christ. cap. 6. — ⁷ Faust. Socin. tom. II. repon. ad libell. Wiek. et ad Sell. p. 571.

Cette explication de Bellarmin est proposée dès les premiers siècles dans un catéchisme de saint Cyrille de Jérusalem, où il parle en cette sorte¹ : Parce que Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu devoit naître de la sainte Vierge, la vertu du Très-Haut l'a couverte de son ombre, et le Saint-Esprit descendu sur elle l'a sanctifiée, afin qu'elle fût digne de recevoir celui qui a créé toutes choses : elle devoit donc le recevoir en vertu de cette divine préparation ; et son fils devoit être un Dieu.

XIX. Luc de Bruges tranche aussi la chose en un mot², lorsque pour lier avec l'*ideo* de saint Gabriel le *filius Dei* que cet archange y attache : « Il sera, dit ce docte commentateur, Fils de Dieu par nature, et tel qu'il l'est de toute éternité dans le sein de son Père ; pour cette raison entre les autres, qu'il sera conçu du Saint-Esprit, sans avoir un homme pour père, nul ne pouvant être conçu et fait homme de cette sorte que le Fils de Dieu, auquel seul il ne convenoit pas (*non decebat*) d'avoir un homme pour père sur la terre, parce qu'il avoit Dieu pour père dans le ciel : *Quem solum non decebat hominem habere in terra patrem, qui patrem in cœlo haberet Deum.* »

XX. Au reste, les divines bienséances et convenances qui ont donné lieu à cet *ideo* de l'ange, et aux conséquences qu'il en tire, ne doivent pas être réglées par une foible dialectique, mais par l'entière compréhension de toute la suite des mystères, selon que Dieu les avoit unis dans ses conseils. Ainsi, l'on doit croire que la naissance du Fils de Dieu selon la chair, par l'opération du Saint-Esprit est une suite naturelle, et comme une extension de sa génération éternelle au sein de son Père. Par l'effet du même dessein, cette chair unie au Verbe, devoit sortir du tombeau avec une gloire immortelle ; et tout cela dans l'ordre des conseils de Dieu, étoit une suite de cette parole : Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui. Ps. II. C'est aussi pour cette raison que saint Paul applique le *genui te* du Psalmiste à la résurrection du Fils de Dieu, parce qu'elle en est une suite, et que l'éternelle génération de Jésus-Christ comprend en vertu tant sa sortie du tombeau, que sa sortie virginale du sein de sa mère.

¹ Cat. 17. — ² Sup. in Luc. hic. tom. III. Edit. 1612.

C'est l'enchaînement de ces trois mystères que Jansénius, évêque de Gand a démontré par les Ecritures ¹; et par là ce docte auteur a parfaitement expliqué l'*ideo* de l'ange.

XXI. On peut dire encore, et cette remarque est du cardinal Tolet², que cet *ideo* a son rapport à toute la suite du discours où l'ange avoit dit : Il sera grand (absolument, et comme Dieu), et il sera le Fils du Très-Haut, dont le règne n'aura point de fin : paroles, dit ce cardinal, dont la venue du Saint-Esprit sur la Vierge, et l'ombre du Très-Haut, font le parfait accomplissement, qui ne pouvoit convenir qu'à celui qui serait vraiment et par nature le Fils de Dieu.

Il ne sert de rien d'objecter que dans la pensée de ce savant cardinal, Dieu qui peut tout, pouvoit par sa puissance absolue, et par l'opération de son Saint-Esprit, faire naître d'une vierge un homme pur : en sorte que cette naissance si miraculeuse peut absolument être séparée de l'incarnation du Verbe : cela, dis-je, ne sert de rien ; car nous avons vu que la liaison de ces choses ne devoit pas être réglée par ces abstractions et possibilités métaphysiques, mais par l'ordre et l'enchaînement actuel des desseins de Dieu. Qu'importe que dans cette supposition métaphysique le fils d'une vierge pût n'être pas Dieu, puisque en même temps selon ce même cardinal il ne seroit pas Fils de Dieu, n'étant pas engendré de la substance du Père éternel ? Laissons donc ces abstractions, et disons que selon l'ordre réel des desseins de Dieu, le fils d'une vierge devoit être le Fils de Dieu, et que par là s'accroissent toutes les merveilles de la gloire de Jésus-Christ, et tous les titres d'honneur qui lui sont donnés, comme celui de Christ, de médiateur, de roi, et même de pontife, selon ce que dit saint Paul, que cet honneur lui est donné par celui qui a dit, vous êtes mon fils : Heb. v. 5.

Telle est la théologie des anciens et des nouveaux interprètes : et après tout, ceux qui nous opposent la conséquence de l'ange, ne font autre chose que de proposer l'objection des sociniens, comme nous ne faisons que répéter les réponses des catholiques.

XXII. Il n'est pas permis de laisser passer une proposition si mauvaise en soi et de si dangereuse conséquence, sous prétexte qu'on l'aura tirée de quelque docteur catholique :

¹ Comm. cap. 5, 29. — ² In Luc. t. loc. sup.

au contraire, il s'y faut opposer alors avec d'autant plus de force, qu'on tâche avec plus d'adresse de lui attirer de la faveur.

C'est donc le cas de faire valoir la règle du concile de Trente, qui oblige les catholiques à expliquer l'Écriture, non selon un ou deux auteurs, mais selon le consentement unanime des Pères. C'est pourquoi nous avons pris soin d'en rapporter les témoignages, et même les décisions expresses de l'Eglise, afin d'ôter d'abord à ceux qui favorisent la mauvaise interprétation, tout le fondement qu'ils veulent donner à leur erreur.

XXIII. Nous aurions pu nous contenter de l'aveu de Maldonat, qui non seulement n'allègue aucun des Pères ni des autres catholiques, mais encore avoue franchement que tout ce qu'il en a lu lui est contraire. Voici ses propres paroles¹ : *Alii omnes quos viderim, ita interpretantur, quasi de Christo, ut Deo, ut certe, aut homine in unam cum Deo personam assumpto, loquatur Angelus... quamobrem antiqui illi auctores, Nestorii hæresim duos in Christo filios sicut duas personas fingentis, ex hoc loco refutarunt, ut Gregorius et Beda. Quanquam ego quidem alium arbitror esse sensum, ut non de Christo qua Deus, neque qua homo personæ conjunctus divinæ, sed de sola conceptione, humanaque generatione, hoc intelligatur, etc.*, c'est à dire : « Tous les autres auteurs que j'ai lus, entendent que l'ange parle de Jésus-Christ comme Dieu, ou du moins comme homme uni avec Dieu dans une même personne. C'est pourquoi ces anciens auteurs, comme saint Grégoire et Bède, ont réfuté par ce passage l'hérésie de Nestorius, qui mettoit deux fils ou deux personnes en Jésus-Christ ; mais pour moi, j'estime qu'il faut donner un autre sens à ces paroles de l'ange, et les entendre, non de Jésus-Christ comme Dieu, ou comme homme uni à une personne divine, mais de la seule conception et génération humaine. » Par où il rejette manifestement les saints Pères et tous les auteurs qu'il a lus sans exception, pour établir son sentiment particulier : *Ego quidem* : d'où il conclut qu'un pur homme, qui ne seroit ni Dieu, ni uni à la personne divine, n'en seroit pas moins appelé Fils de Dieu par l'ange, comme il a été remarqué d'abord.

Il se fait donc en termes formels, auteur unique d'une

¹ Comm. in Luc. in hæc verba : *Vocabitur filius Dei* : Luc. I. 35.

proposition jusque alors inouïe dans l'Eglise ; et en cette sorte, il prononce contre lui-même selon la règle du concile ; à quoi si nous ajoutons que tous les sociniens embrassent son explication, et qu'en effet tous les Pères la rejettent unanimement avec les conciles, on voit clairement qu'elle ne peut éviter d'être condamnée toutes les fois qu'il la faudra examiner.

XXIV. Que si jusque ici on n'en a pas repris l'auteur, et qu'on voulût tirer avantage de ce silence, on tomberoit dans une erreur condamnée par Alexandre VII et par tout le clergé de France¹, qui censure sévèrement ceux qui voudroient dire que le silence et la tolérance emportoient l'approbation de l'Eglise ou du saint siège.

La règle que doivent tenir les bons interprètes, est comme je l'ai dit souvent, et on ne peut assez le répéter, de ne prendre dans les auteurs catholiques que ce qui peut être utile à l'édification de l'Eglise, et ne trouble point l'analogie de la foi : autrement, s'il étoit permis de ramasser indifféremment dans tous les auteurs, ce qu'il y a d'erroné ou de suspect, qui pourroit avoir échappé à la censure publique, on tendroit aux simples fidèles un piège trop dangereux, et on ouvreroit une porte trop large à la licence.

XXV. Si le traducteur avoit suivi cette règle, il auroit trouvé la raison d'éviter l'explication de Maldonat dans le propre lieu qu'il en allègue ; et il se seroit plutôt attaché aux autres endroits de cet interprète sur le même chapitre de saint Luc. Il y auroit remarqué sur ces paroles de l'ange, *hic erit magnus*, il sera grand², que Jésus-Christ seroit grand, non pas comme un grand homme, et comme le même ange l'avoit dit de saint Jean Baptiste ; il sera grand devant le Seigneur, v. 15, mais qu'il seroit grand comme le Seigneur ; *magnus Dominus*, Ps. XLVII. Il y auroit encore trouvé, que dans ces paroles du même ange, il sera nommé le Fils du Très-Haut. v. 32, il faut entendre qu'il en sera le propre fils uni au Verbe en personne ; ce qui auroit pu lui faire entendre, qu'il ne falloit point varier dans cette explication trois versets après. Mais il omet ces belles remarques de Maldonat, pour s'attacher précisément à ce qu'il y a de mauvais, et dont les sociniens ont tiré l'avantage que nous avons vu.

¹ Alex. VII. prop. 27. Cens. Cler. Gall. cap. 30. p. 31. — ² Ibid. Luc. I. 12.

XXVI. Je sais que l'auteur s'applique à chercher dans les interprètes catholiques quelque chose qui favorise Maldonat ; mais il se donne un vain tourment : car quand il auroit trouvé un ou deux auteurs favorables , il n'en seroit pas plus avancé , et on lui diroit toujours : Venons aux Pères , lisons les conciles , et laissons là quelques modernes qu'il faut corriger ou expliquer bénévolement.

Au reste , c'est autre chose dire , que la conception miraculeuse de Jésus-Christ par l'opération du Saint-Esprit , peut aider à nous faire entendre qu'il est Fils de Dieu , autre chose de s'arrêter précisément à cette raison , ce que je ne trouve dans aucun auteur catholique : mais il n'est pas nécessaire d'entrer dans cet examen , ni de s'arrêter davantage en si beau chemin.

XXVII. J'ai eu peine de me voir forcé à parler ainsi de Maldonat : c'est la faute du traducteur de l'avoir commis mal à propos. A Dieu ne plaise que je déroge à la grande réputation de ce savant interprète : au contraire je blâme l'auteur , qui dans sa critique des commentateurs¹ l'accuse de n'avoir pas lu dans la source tout ce grand nombre d'écrivains qu'il cite : ce qui marqueroit une négligence dont je ne veux pas le reprendre : j'aime mieux dire avec notre auteur , que son ouvrage ayant été publié après sa mort , il ne faut pas s'étonner s'il n'est pas toujours aussi exact qu'il l'auroit été s'il avoit mis lui-même la dernière main à son commentaire² ; étant difficile que les autres réviseurs , quelque habiles qu'ils soient , prennent garde à tout d'aussi près , et tranchent aussi hardiment sur l'ouvrage d'autrui qu'il auroit pu faire s'il étoit encore au monde.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable , c'est , ainsi qu'il a été dit , que si le traducteur avoit pris soin de recueillir les autres endroits de ce savant commentaire , comme il a fait celui-ci , on verroit que cet écrivain se seroit réfuté lui-même , et qu'en tout cas , s'il a fallu le reprendre , comme un homme sujet à faillir , ç'a été en suivant les sentiments de ces deux savants cardinaux de sa compagnie , le cardinal Tolet , et le cardinal Bellarmin.

Je conclus qu'il faut condamner l'endroit que j'ai marqué de la préface , à moins de vouloir , dès les premiers pas , mettre entre les mains du peuple avec l'Évangile , une

¹ Ch. 42. p. 618. — ² Ibid.

doctrine qui lui est si opposée, et donner en même temps de nouveaux triomphes aux plus subtils ennemis de la vérité.

II^e PASSAGE.

I. Sur l'adoration des mages. — II. Affaiblissement de la doctrine contraire à saint Chrysostôme et à saint Augustin. — III. Passages et preuves de saint Léon. — IV. Démonstration, que ce sentiment des Pères étoit unanime. — V. Qui sont ceux que le traducteur appelle théologiens.

I. Les théologiens ne conviennent pas de quelle adoration il est parlé en certains lieux (de l'Evangile), si c'est de la véritable, et qui n'est due qu'à Dieu seul, ou du simple respect qu'on rend aux personnes lorsque on les salue ¹. Il étend cette équivoque jusqu'à Jésus-Christ par ces paroles : Il y a de très anciens interprètes qui croient que les mages ne saluèrent pas seulement l'enfant Jésus comme roi, mais qu'ils l'adorèrent aussi comme Dieu. Il conserve l'ambiguïté dans sa note sur saint Matthieu, II, 2, et il y laisse indécise l'adoration que les mages rendirent à Jésus-Christ.

REMARQUE.

II. C'est trop affaiblir la doctrine constante de l'Eglise, que de réduire à quelques interprètes anciens ce qui est commun à tous. Il y a, dit-on, des interprètes (catholiques) : s'il n'y en a que quelques uns, il falloit donc marquer les autres; mais le traducteur n'en a point trouvé. Pour peu qu'il eût pris la peine de rechercher comme il devoit, ces anciens interprètes, il auroit appris de saint Chrysostôme ², que l'étoile qui conduisoit les mages, en s'inclinant sur la tête de l'enfant, leur montra qu'il étoit le Fils de Dieu; que par ce moyen il convainquoit d'erreur Paul de Samosate, et les autres qui ne vouloient l'adorer que comme un pur homme, pendant que les mages lui offroient ce qu'on avoit accoutumé d'offrir à un Dieu; que ces présents étoient en effet dignes d'un Dieu, et que la nouvelle lumière, qui, comme un autre astre avoit commencé à luire à leur esprit, leur apprit à adorer Jésus-Christ comme

¹ Préf. p. 35. — ² In Matt. hom. 7 et 8.

Dieu, et souverain bienfaiteur de tout le monde. Saint Augustin a aussi prêché que les mages avoient reconnu Jésus-Christ comme Dieu ¹; et ne l'auroient pas tant cherché, s'ils n'avoient connu que ce roi des Juifs, étoit aussi le roi de tous les siècles.

III. Ces passages ne sont pas obscurs ni recherchés; on les trouve sous leur propre titre, qui est celui de l'Épiphanie et des mages. Saint Léon, sous le même nom ², répète souvent qu'une lumière plus grande que celle de leur étoile, leur avoit appris que celui qu'ils adoroient étoit un Dieu; qu'ils lui offroient de l'encens en cette qualité; qu'ils le reconnurent pour le Roi du ciel et de la terre; et qu'ils n'auroient pu être justifiés, s'ils n'avoient cru le Seigneur Jésus vrai Dieu et vrai homme.

IV. Tout le monde sait les paroles du poète chrétien, qui sont rapportées par saint Jérôme sur ce chapitre de saint Matthieu. Saint Basile est trop précis pour être omis: Les mages l'adorent, dit-il ³, et les chrétiens feront une question comment Dieu est dans la chair? Je n'ai pas besoin de citer les autres passages des Pères, et il suffit de se souvenir de cette maxime de saint Augustin, et de Vincent de Lérins; que comme ils étoient tous d'une même foi, qui en entend quelques uns, les entend tous. Aussi ne voit-on ici ni passage opposé, ni doute aucun: on voit au contraire qu'ils supposent le fait de l'adoration souveraine comme constant parmi les chrétiens. Si les mages sont les prémices des gentils, ils doivent être de même foi et de même religion que nous: aussi, comme disoit saint Léon, ils n'auroient pas été justifiés par la foi en un homme pur; et on ne peut démentir ce que chante toute l'Eglise touchant la divinité de Jésus-Christ reconnue par les mages, sans vouloir éteindre une tradition unanime.

V. Quand le traducteur assure que les théologiens ne conviennent pas du sens de l'adoration en cet endroit, on voit ceux qu'il appelle théologiens; puisqu'à la réserve des sociniens, tous concourent à l'adoration de Jésus-Christ comme Dieu. Mais comme l'auteur avoit pris la peine d'observer curieusement dans sa critique sur les commen-

¹ Serm. 200. n. 3. 201. n. 1. — ² Serm. III. in Epiph. c. II. 3, 4. Serm. av. cap. 2, etc. — ³ Bas. de hum. Chr. gen. sub fin.

tateurs ¹, que Fauste Socin attribue aux mages envers Jésus-Christ une adoration de la nature de celle que les orientaux rendoient à leurs rois, il n'a pas voulu le laisser seul, et il lui donne pour compagnons quelques théologiens et quelques Pères.

Il pouvoit compter parmi ces théologiens favorables à Socin, Grotius qui donne aux mages une adoration telle qu'on la pouvoit rendre selon la coutume de leur nation, à celui qu'ils reconnoissoient comme destiné à la royauté, Matth. II. 2, sans élever leur esprit plus haut.

Concluons que ces paroles de l'auteur, Il y a de très anciens interprètes, etc., et celles-ci, Les théologiens ne conviennent pas, etc. en introduisant un partage entre les théologiens, sous prétexte qu'il y en a entre les orthodoxes et les hérétiques, favorisent les sociniens, et affoiblissent le témoignage que toute l'Eglise catholique a porté contre eux.

III^e PASSAGE.

I. Sur le changement de la femme de Lot en statue de sel. — II. Réflexion sur ce passage : inutilité des cartons, de la manière dont l'auteur les fait.

I. C'est, selon cette règle, qui peut être confirmée par un grand nombre de passages de la Bible, qu'Aron, savant juif de la secte des caraïtes, n'a pas exprimé ces mots du ch. XIX. v. 26. de la Genèse : *Versa est in statuam salis*, par ceux-ci, comme on fait ordinairement, La femme de Lot fut changée en statue de sel ; mais de cette manière : Elle devint comme une statue de sel ; c'est à dire immobile ².

REMARQUE.

II. Il est de mauvais exemple d'autoriser les règles de la version par le témoignage d'un caraïte, c'est à dire d'un hérétique de la loi des Juifs, et de fournir aux libertins des moyens pour éluder dans les textes les plus clairs, les miracles les plus avérés. Le traducteur ne remédie pas à un si grand mal par un carton qu'il a fait pour cet endroit de sa préface. Que servent ces cartons quand le public n'en est pas averti, et qu'il les ignore ? On fait plus dans le débit de

¹ Hist. crit. des Comm. etc. ch. LVI. p. 847. — ² Préf. p. 39.

ce livre ; on vend à la fois et l'erreur et le prétendu correctif : l'erreur n'a rien voulu perdre ; on satisfait la mauvaise curiosité , et le venin s'insinue : on sait d'ailleurs qu'il y a des fautes , où un sage théologien ne tombe jamais ; celle-ci est de ce nombre , puisqu'on y tourne en règle la témérité et le mensonge , et qu'on ne peut même se résoudre à les supprimer.

IV^e PASSAGE.

I. Sur la Vulgate. — II. Dessein du concile de Trente , dans le décret qui autorise la Vulgate.

I. Le décret du concile de Trente (pour autoriser la Vulgate) n'a été fait que pour le bon ordre , et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auroient pu apporter les différentes versions. Il ajoute ailleurs , que notre Vulgate a jeté dans l'erreur , non seulement quelques uns de nos traducteurs français , mais aussi plusieurs protestants¹.

REMARQUE.

II. C'est penser trop indignement de ce décret , que d'en faire un simple décret de discipline ; il s'agit principalement de la foi ; et le concile de Trente² a eu dessein d'assurer les catholiques , que cette ancienne édition Vulgate , approuvée par un si long usage de l'Eglise , représentoit parfaitement le fond et la substance du texte sacré par rapport aux dogmes de la foi ; ce qui se voit par ces paroles du décret : Qu'elle doit être tenue pour authentique dans les leçons , disputes , prédications et expositions ; en sorte que personne ne présume de la rejeter , sous quelque prétexte que ce soit. Voilà ce qu'il falloit dire de ce célèbre décret du concile , et non pas à la manière du traducteur , le réduire à un règlement de police ; ce qu'on ne peut exempter d'erreur manifeste. C'est aussi une irrévérence insupportable de dire que la Vulgate induise à erreur , surtout après avoir dit positivement ce qu'on vient d'entendre de la bouche du traducteur ; mais il avoit ses raisons , que nous allons voir , pour affaiblir un décret qu'il vouloit si peu observer.

¹ Préf. 5. p. 18 et 81. — ² Sess. IV.

V^e PASSAGE.

- I. Belle règle de l'auteur sur l'obligation de traduire selon la Vulgate. — II. Le traducteur commence dès sa préface à violer sa règle. Traduction d'un passage de saint Paul. *Rom.* ix. 3. — III. L'auteur se glorifie d'avoir innové, p. 21. — IV. Avis important au lecteur. — V. Divers exemples de contravention à l'autorité de la Vulgate. — VI. Autre exemple sur l'épître aux Hébreux, *ch.* II, v. 16. — VII. Le grec et le latin mal traduits, dans un passage important. *Jean*, VIII. 58.

I. Le traducteur a posé ces belles règles ¹ : Que dans les traductions de la Bible, en langue vulgaire, qui sont destinées aux usages du peuple, il est à propos de lui faire entendre l'Écriture qui se lit dans son Eglise, et qu'on l'a ainsi observé religieusement, non seulement dans l'Eglise romaine, mais aussi dans les sociétés chrétiennes d'Orient ; de sorte qu'un sage traducteur qui se propose de faire entendre au peuple l'Écriture qui se lit dans son Eglise, sera toujours obligé de traduire plutôt sur le latin que sur le grec et l'hébreu ; et c'est à quoi il s'oblige.

REMARQUE.

II. Voilà une belle règle, mais que l'auteur a mal gardée, puisqu'il commence à la violer dès la préface où il la propose ², en disant que dans ce passage de l'épître aux Romains, *ch.* ix. v. 3. *Anathema a Christo* ; il falloit traduire, *propter Christum*, à cause de Jésus Christ, et non pas selon la Vulgate, et selon le grec, de Jésus Christ, ou par Jésus-Christ ; ce qu'il a suivi en effet dans la traduction de cet endroit de saint Paul, en traduisant hardiment, sans autorité et sans exemple, *a Christo*, ἀπὸ Χριστοῦ, pour l'amour de Jésus-Christ.

III. Il se glorifie néanmoins de cette traduction en ces termes : Je n'ai lu aucun traducteur ni aucun commentateur qui ait exprimé parfaitement le sens de ce passage de saint Paul, faute d'avoir fait réflexion sur la particule grecque ἀπὸ de sorte qu'au lieu de corriger d'avoir ici abandonné non seulement tous les interprètes, mais encore la Vulgate même qu'il avoit promis de traduire, on voit au contraire qu'il en fait gloire.

¹ Préf. p. 3, 4 et 35. — ² P. 21, 22.

IV. Au reste, dans cet endroit et dans les autres qui suivront, je ne m'attacherai point au fond des passages que je traiterai ailleurs, mais je me contenterai de marquer l'éloignement affecté de la Vulgate.

V. J'en ai déjà rapporté plusieurs exemples, et les versions que j'ai relevées, comme favorables aux sociniens, sont la plupart autant de contraventions à la promesse de traduire selon la Vulgate : J'ai plus aimé Jacob qu' Esau, Rom. ix. 13, est traduit contre la Vulgate : j'en dis autant de ce texte : Vous ne pouvez rien, séparés de moi, Jean, xv. 5. On a traduit contre la Vulgate : Il ne s'est point attribué impérieusement, au lieu de traduire ; Il n'a pas cru que ce fût une usurpation, Phil. ii. 6. On a approuvé cette version : Le Fils de l'homme, autrement l'homme, afin de rendre l'homme en général, et non pas Jésus-Christ seul, maître du sabbat : Matth. xii. 8. Luc. vi. 5. C'est encore contre la Vulgate d'avoir mis les sacrificateurs du commun, Act. vi. 7, au lieu d'un grand nombre de sacrificateurs : la Vulgate traduit, Réponse de mort, ii. Cor. i. 9. et le traducteur, malgré tout le monde, a voulu dans le texte même que ce fût une assurance de ne mourir pas. Je ne finirois jamais si je voulois relever tous les endroits où le traducteur substitue au texte de la Vulgate, non seulement ses propres imaginations, mais encore les explications des sociniens.

VI. Il viole encore sa règle, aux hébreux, ch. ii. § 16. où il traduit ce passage : *Non enim semen Abrahamæ apprehendit* : ce n'est point les anges qu'il met en liberté. Il ne s'agit pas ici de savoir si ce commentaire d'Estius est bon ou mauvais, ni si les traducteurs de Mons ont bien fait de l'insérer dans le texte. Notre auteur qui les a tant combattus, sans doute ne s'est pas astreint à les suivre, ni à autoriser de mauvais exemples, ni contre ses propres règles à se donner la liberté d'introduire le commentaire de qui que ce fût dans l'original. Ainsi il devoit traduire simplement comme il a fait dans sa note : Il n'a nullement pris les anges ; en quoi auroit suivi non seulement la plupart des Pères, comme il en demeure d'accord, mais encore en particulier tous les Pères grecs, les Athanase, les Chrysostôme, les Cyrille, qui ont dû entendre leur langue, et qui se sont attachés à peser ici les expressions de l'Apôtre. Mais il semble qu'il ait voulu donner un exemple, d'abandonner ouvertement, non seulement la Vulgate, mais encore la plupart des Pères

grecs et latins, et acquérir la liberté de traduire à sa fantaisie. C'est ce qu'il a fait en une infinité d'endroits, où il rejette dans ses notes la version littérale conforme au grec et à la Vulgate, et plus souvent d'une manière qui tend à favoriser quelque erreur, ainsi qu'on l'a déjà vu en beaucoup d'exemples.

VII. Il traduit ces paroles de la même Vulgate : *Priusquam Abraham fieret, ego sum*, en saint Jean, viii. 58, je suis avant qu'Abraham fût né ; au lieu de traduire : Je suis avant qu'Abraham eût été fait ; quoiqu'il soit certain qu'il ne suit ni la Vulgate ni le grec : γενέσθαι qui est dans le grec, ne signifie naître ou être né dans aucun endroit de l'Evangile ; c'est partout uniquement γενέσθαι. Saint Augustin, qui a lu comme nous ¹, affermit l'antiquité de la Vulgate ; il fonde son explication sur le *fieret*, qui signifie avoir été fait, et démontre que pour prendre l'intention de cette parole de notre Seigneur, il y faut trouver nécessairement une chose faite en Abraham, *facturam humanam*, et en Jésus-Christ une chose qui est, sans avoir été faite. S'il falloit l'autorité des Pères grecs pour exprimer le γενέσθαι de leur langue, on eût trouvé dans saint Cyrille d'Alexandrie ² que ce terme signifioit une chose tirée du néant, et que Jésus-Christ avoit parlé proprement en l'attribuant à Abraham. Ainsi il ne falloit pas ôter à l'Eglise un avantage que la Vulgate avoit de tout temps si soigneusement conservé.

Le traducteur avoit bien senti qu'on ne devoit pas traduire comme quelques uns, avant qu'Abraham fût, puisque l'être d'Abraham et celui de Jésus-Christ n'étoient ni le même en soi, ni expliqués par le même mot. Il avoit donc aperçu cet inconvénient ; mais il n'a pas voulu voir qu'il ne l'évitoit pas en traduisant, que Jésus-Christ est avant qu'Abraham fût né, puisque le terme de naître est ambigu, et que Jésus-Christ lui-même est vraiment né, quoique ce soit devant tous les siècles. Il n'y avoit donc rien de net ni d'assuré que de s'attacher régulièrement à la Vulgate qui représentoit si parfaitement l'original ³. Si quelques uns de nos traducteurs n'y ont pas pris garde, nous avons déjà remarqué que celui-ci qui avoit promis plus de connoissance des langues, et plus de critique, devoit avoir réformé les autres qu'il a

¹ Tract. 43. in Joan. n. 17. — ² Lib. 6. in Joan. — ³ Préf. 1.

d'ailleurs si souvent repris, plutôt que de les imiter. Ces traductions, dira-t-on, étoient approuvées à Paris; mais ce devoit être une partie de la critique de notre auteur, de savoir que le docte cardinal qui remplit ce siège, a expressément corrigé cet endroit selon la Vulgate¹, en y faisant mettre ces mots : Avant qu'Abraham eût été fait, je suis. Comme il n'y avoit nul inconvénient à suivre cette correction, et à traduire selon la Vulgate, il falloit s'y assujettir, d'autant plus qu'elle serre de plus près les sociniens; et si l'on est obligé de la révéler, lors même qu'en quelque endroit elle semble s'éloigner un peu de l'original, combien plus doit-on s'y attacher, lorsqu'elle le représente si fidèlement?

Les autres contraventions à l'autorité de la Vulgate, se trouveront dans les remarques sur les passages particuliers : et on voit assez que la promesse de s'y conformer n'est qu'une cérémonie.

VI^e PASSAGE.

I. Sur les règles de la traduction. — II. L'auteur omet la principale qui est celle du concile de Trente. — III. Carton inutile.

I. Il est bon que je déclare maintenant les règles que j'ai observées dans ma traduction²; il les rapporte au long dans la suite de sa préface; et l'un de ses approbateurs lui donne la louange d'avoir rendu le texte sacré selon toutes les règles d'une bonne traduction, qui sont marquées fort judicieusement dans sa préface.

REMARQUE.

II. Cependant on n'y trouvera pas un seul mot de la règle du concile de Trente, qui oblige à suivre le sens que l'Eglise a toujours tenu, sans prendre la liberté de l'expliquer contre le consentement unanime des saints Pères³. Dire que cette règle ne regarde pas les traductions, mais seulement les notes interprétatives, c'est une illusion trop manifeste. On a pu voir dans les remarques précédentes, dans combien d'erreurs est tombé l'auteur, pour avoir traduit l'Evangile, indépendamment de la tradition de l'Eglise.

¹ Le N. T. traduit en français, avec des réflexions mor. chez Pralard, etc.

² Préf. p. 13. —³ Sess. iv.

Si donc il n'a pas seulement rapporté une règle si essentielle, c'est qu'en effet il ne songeoit pas à la suivre.

III. Il en a dit quelque mot dans un carton, depuis que le livre est imprimé et débité partout : on a déjà remarqué que les cartons de l'auteur ne sont qu'une vaine cérémonie, qui ne fait plus qu'irriter une dangereuse curiosité. En effet, le livre se débite encore sans cette foible addition. Après tout, il y a sujet de s'étonner qu'on s'en soit avisé si tard, et qu'on n'en ait pas moins hasardé de dire que l'auteur avoit expliqué toutes les règles, pendant qu'il ne pensoit pas seulement à marquer la principale, encore que ce soit celle qui se devoit présenter d'abord.

VII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

I. Erreur de réduire principalement les qualités d'un interprète à la connoissance des langues et de la critique. — II. L'auteur se préfère lui-même aux plus célèbres traducteurs de notre temps. — III. Ostentation de l'auteur. IV. Exemple d'ostentation sur l'érudition hébraïque. — V. Autre exemple, et preuve que l'auteur abuse de son savoir et de sa critique.

I. Le traducteur semble réduire principalement à la connoissance des langues et de la critique l'excellence d'une version. C'est ce qui paroît à la tête de sa préface dans sa lettre à M. L. J. D. R., où il se repose sur les soins de son libraire, du choix des censeurs et approbateurs de son livre, en lui disant seulement : Ayez soin de faire revoir cet ouvrage par quelque théologien habile, et qui sache au moins les trois langues, hébraïque, grecque et latine.

En transcrivant cette lettre, il a voulu se donner d'abord un air de savant, qui ne convient pas à un ouvrage de cette nature, où tout doit respirer la simplicité et la modestie; et ce qui est pis, il insinue qu'on ne doit reconnoître ici pour légitime censeur, que ceux qui savent les langues; ce qui est faux et dangereux. Il est certain que les principales remarques sur un ouvrage de cette sorte, c'est à dire, celles du dogme, sont indépendantes de la connoissance si particulière des langues, et sont uniquement attachées à la connoissance de la tradition universelle de l'Eglise, qu'on peut savoir parfaitement sans tant d'hébreu et tant de grec, par la lecture des Pères, et par les principes d'une solide théologie. On doit être fort attentif à cette remarque, et prendre garde à ne point donner tant d'avantage aux savants en

hébreu, et dans la critique ; parce qu'il s'en trouve de tels, non seulement parmi les catholiques, mais encore parmi les hérétiques. Nous venons de voir un essai des excessives louanges que leur donne notre auteur, et son aveugle attachement à les suivre, même dans cette version. Il faut sans doute estimer beaucoup la connoissance des langues qui donne de grands éclaircissements ; mais ne pas croire que pour censurer les licencieuses interprétations, par exemple d'un Grotius à qui l'on défère trop dans notre siècle, il faille savoir autant d'hébreu, de grec et de latin, ou même d'histoire et de critique qu'il en montre dans ses écrits. L'Eglise aura toujours des docteurs qui excelleront dans tous ces talents particuliers ; mais ce n'est pas là sa plus grande gloire. La science de la tradition est la vraie science ecclésiastique ; le reste est abandonné aux curieux, même à ceux de dehors, comme l'a été, durant tant de siècles, la philosophie aux païens.

II. On ne sauroit, dit le traducteur, trop louer M. de Sacy, le père Amelote, messieurs de Port-royal, les révérends Pères jésuites de Paris : il auroit été néanmoins à souhaiter que ces savants traducteurs eussent eu une plus grande connoissance des langues originales, et de ce qui appartient à la critique ¹. On voit par là trop clairement que l'auteur se veut donner l'avantage au dessus de tous les traducteurs, sous prétexte de cette science, qui rend ordinairement les hommes vains, plutôt que sages et judicieux.

III. Nous avons vu un effet de cette vaine science dans l'avantage que se donne notre traducteur, d'être le seul qui ait entendu un passage de saint Paul, fondé sur une critique qui paroîtra très mauvaise, quand nous viendrons au lieu de l'examiner.

C'est encore sur le même fondement que dès l'épître dédicatoire, et parlant à un si grand et si savant prince, il se fait donner par son libraire le titre ambitieux du plus capable d'un pareil ouvrage (c'est à dire d'une traduction aussi importante que celle du nouveau Testament) et qui a si bien réussi, qu'il semble que les évangélistes eux-mêmes l'ont inspiré pour parler la langue française.

Cependant cet ouvrage inspiré par les évangélistes, est corrigé d'abord par l'auteur même, en une infinité d'en-

¹ Préf. p. 3.

droits. On multiplie les corrections, et on ne peut épuiser les fautes, quoique l'on n'ait point encore touché au vif; et si l'on y met la main, il n'en pourra résulter qu'un nouvel ouvrage.

IV. Au reste, il faut trouver bon que dans une matière de cette conséquence, je remarque sérieusement qu'un ouvrage comme celui-ci demandoit plus de simplicité et de modestie, aussi bien que plus d'attention et d'exactitude. Lorsqu'on croit que c'est savoir tout que de savoir les langues et la grammaire, on ne veut qu'éblouir le monde, et on s'imagine fermer la bouche aux contredisants dès qu'on allègue un hébraïsme ou un hellénisme. Je dirai même librement que dans l'hébreu et le grec de notre auteur, il y a plus d'ostentation que d'utilité. Il trouve des difficultés insurmontables dans le passage d'un psaume cité par saint Paul¹, où sous le nom du Sauveur que David a prophétisé, on lit ces mots : Il est écrit de moi à la tête du livre, etc. Cette tête du livre embarrasse notre auteur : il appelle saint Jérôme à son secours aussi bien que les interprètes juifs, et ne trouve que des conjectures. La sienne est que par le mot de tête, il faut entendre volume ou rouleau ; parce que les livres des Juifs étoient des rouleaux en forme de cylindre, et ils se servent encore aujourd'hui de ces rouleaux dans leurs synagogues lorsqu'ils y lisent la loi. C'est là sans doute une érudition hébraïque ancienne et moderne, assez triviale ; mais voici la fin : Les Septante auront appelé tête ce que nous appelons rouleau, à cause de la figure ronde de ces rouleaux qui est semblable à celle d'une tête. N'est-ce pas là une rare érudition hébraïque, et une heureuse comparaison de notre tête avec un cylindre ?

V. Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, et de tout votre esprit, Matth. xxii. 37. Les hébreux, observe la note, se servent quelquefois de plusieurs mots synonymes qui ne disent tous que la même chose. Sans examiner l'application au précepte de l'amour divin, que servent ici les hébreux ? Il est de toutes les langues de multiplier les synonymes pour signifier l'affection avec laquelle on parle :

Quem si fata virum servant, si vescitur aura
Ætheria, nec adhuc crudelibus occubat umbris.

¹ Heb. x. 7. Ps. xxxix. 8

Voilà, cème semble, assez de synonymes, et il ne faut pas être fort savant pour trouver beaucoup de tels hébraïsmes dans tous les auteurs. Une infinité d'hébraïsmes que le traducteur relève, ne sont, comme celui-ci, que des phrases, ou des figures de toutes les langues. Plus de la moitié sont si communs, que personne ne les ignore. Qu'on parcoure tous les endroits où nous avons démontré que l'auteur se trompe, et qu'on pèse attentivement ceux qui paroîtront dans la suite, on verra qu'il s'est ébloui lui-même, ou qu'il veut éblouir les autres par son grec et par son hébreu; et qu'il cache sous sa critique (je le dirai hardiment, parce qu'il le faut, et sans craindre d'être démenti par les vrais savants) une ignorance profonde de la tradition et de la théologie des Pères. J'en dirai un jour la raison; et c'est là le sort ordinaire de ceux qui, en parcourant leurs écrits, ne s'arrêtent qu'à certains endroits contentieux pour en faire la matière d'un mauvais procès, sans vouloir comprendre la suite des principes où l'on auroit trouvé la décision.

VIII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

I. Des *deras* ou sens mystiques de l'auteur.—II. Erreur des sociniens et de Grotius sur les prophéties, favorisée par l'auteur.

I. Je ne sais à qui en veut notre auteur, quand il attaque avec tant de force, et à tant de diverses reprises ¹, les explications mystiques de l'Ecriture puisqu'il avoue si souvent que saint Paul en est rempli : mais voici sur ces sens mystiques une réflexion plus importante.

Il n'y a rien de plus commun dans les notes de notre auteur, que d'attribuer, comme il fait aussi dans sa préface ², un *deras*, c'est à dire un sens sublime et spirituel à certains passages de l'Ecriture. Sans s'arrêter à son mot hébreu, qui ne sert de rien pour autoriser son sentiment, il eût fallu instruire le peuple, que ce sens sublime et spirituel, loin d'exclure le sens véritable, le contient souvent; et que c'est même le sens primitif et principal que le Saint-Esprit a eu en vue. Bien éloigné de faire cette observation, et au contraire, opposant partout le terme de littéral dont il abuse, au sens spirituel et prophétique, le traducteur induit le peuple à erreur, comme si les prophéties et les

¹ Préf. p. 12, 39 et 31. — ² Ibid. p. 31.

figures de la loi, qui sont toujours alléguées par Jésus-Christ et par les apôtres, comme des avant-coureurs et des prédictions de la nouvelle alliance, n'étoient qu'allégorie et application ingénieuse. On en viendra à la preuve quand il sera temps ; et il suffit, quant à présent, que le lecteur soit averti.

II. On sait que c'est là une des erreurs des sociniens : Grotius s'est perdu avec eux ; il a lui-même abandonné les prophéties qu'il avoit si bien soutenues dans son livre de la vraie religion ; et par leurs subtilités, nous serions presque réduits à ne bâtir plus avec saint Paul sur le fondement des apôtres et des prophètes. L'auteur a pris le même esprit ; et il n'avoit garde de prémunir le peuple contre ce *deras* scandaleux des prophéties, puisqu'il les élude avec les autres, comme les remarques particulières le feront paroître.

IX^e PASSAGE, ET REMARQUE.

I. Des manuscrits et des diverses leçons. — II. Abus des diverses leçons dans un exemple important tiré de saint Jean, XII. 41. — III. L'auteur approuve la fausse leçon, malgré les Pères, et se conforme aux sociniens.

I. Le traducteur est louable d'avoir marqué les défauts de certains manuscrits ¹ auxquels on donne trop d'autorité. Il est encore louable de se servir des diverses leçons, qui autorisent la Vulgate et l'ancienne tradition de l'Eglise latine : mais en même temps pour empêcher ses lecteurs infirmes de se troubler à la vue de tant de diverses leçons qu'il ramasse avec tant de soins, ce qui leur fait soupçonner trop d'incertitude dans le texte, il y avoit à les avertir en premier lieu, que ces diverses leçons ne regardent presque que des choses indifférentes ; ce que l'auteur n'a marqué en aucun endroit : et en second lieu, que si l'on en trouve de plus importantes dans quelques manuscrits, la véritable leçon se trouve fixée par des faits constants, tels que sont les écrits des Pères, et leurs explications, qui précèdent de beaucoup de siècles tous nos manuscrits.

Faute d'avoir proposé des règles si sûres et si évidentes, le traducteur qui n'en avertit en aucun endroit, laisse son

¹ Préf. p. 43.

lecteur embarrassé dans les diverses leçons, et même affoiblit les preuves des vérités catholiques, dont je donnerai un exemple aussi facile à entendre, qu'il est d'ailleurs important.

II. C'est dans l'Evangile de saint Jean une pleine révélation de la divinité de Jésus Christ, que l'évangéliste y ait allégué d'un côté la vision d'Isaïe, vi, qui constamment regarde Dieu; et que de l'autre, le même évangéliste déclare que c'est Jésus-Christ, dont Isaïe voyoit la gloire, et dont il parloit expressément : voilà, remarque saint Jean, ce qu'a dit le prophète Isaïe lorsqu'il a vu sa gloire (*gloriam ejus*, celle de Jésus-Christ dont il s'agit en ce lieu) et qu'il a parlé de lui. Jean, xii. 41.

Ce passage est employé par saint Athanase, ou par l'ancien auteur de la commune essence du Père, du Fils, et du Saint-Esprit; et encore par saint Basile¹, à prouver que Jésus-Christ est le vrai Dieu que le prophète avoit vu; et il n'y a rien de plus convaincant que cette preuve. Mais notre auteur l'affoiblit par cette note : lorsqu'il vit sa gloire; c'est à dire selon l'application de l'évangéliste, la gloire de Jésus-Christ, quoiqu'Isaïe parle du Père; ce qu'il appuie d'une diverse leçon de quelques manuscrits grecs, où on lit la gloire de Dieu avec le pronom.

III. On voit ici en premier lieu, qu'il décide, que l'explication que donne saint Jean à Isaïe, n'est pas un sens littéral, ou qui soit de l'intention primitive du Saint-Esprit; mais une application de l'évangéliste : en second lieu, il décide encore que saint Jean a fait cette application, quoique le prophète parloit du Père; comme si saint Jean n'étoit pas un assez bon garant, que le Fils est compris aussi dans sa vision : on voit en troisième lieu, qu'il allègue en autorité cette diverse leçon; en quoi il suit les sociniens et Volzogue dans son Commentaire sur saint Jean et sur ce passage². Cependant il n'y avoit qu'un mot à leur dire : Saint Athanase et saint Basile, qu'on vient de citer, et saint Cyrille³ qu'on y ajoute, ont lu, comme nous, aussi bien que les autres Pères, il y a douze et treize cents ans, et comme on a dit, tant de siècles avant, tous les manuscrits qu'on allègue pour la nouvelle leçon. Elle n'est donc digne que de mépris, et on ne peut la produire, et encore moins l'approuver, sans se rendre

¹ Lib. v. cont. Eun. — ² Volz. in hunc loc. — ³ Lib. 7. in Joan. hic.

coupable devant l'Eglise, d'avoir voulu à l'exemple des sociniens, affaiblir ses preuves les plus convaincantes pour la divinité de Jésus-Christ.

X^e PASSAGE.

I. Remarque de l'auteur contre les théologiens. — II. Il suit de ce passage que la théologie n'est pas littérale. — III. Paroles de l'auteur contre la théologie scolastique.

I. Si quelques théologiens ne trouvent point dans mon ouvrage de certaines interprétations sur lesquelles ils appuient ordinairement les principes de leur théologie, je les prie de considérer que je n'ai point eu d'autre dessein dans mes notes que d'y expliquer le sens purement littéral¹.

REMARQUE.

II. Il paroîtra dans la suite que l'auteur renverse une infinité de principes, non de quelques théologiens, mais de toute la théologie; et quand il s'excuse sur ce qu'il n'a prétendu que d'expliquer le sens littéral, premièrement il nous trompe, puisqu'il remplit toutes ses notes de dogmes théologiques; et secondement il insinue que la théologie n'est pas littérale.

III. On ne doit pas oublier que c'est ici le même homme qui a déjà déclaré qu'il a trouvé la méthode des théologiens scolastiques²; c'est à dire, dans son style, leur manière d'entendre l'Ecriture sainte, peu sûre, et la théologie scolastique capable de faire douter des choses les plus certaines. Il ajoute, les subtilités de ces théologiens ne servent souvent qu'à embarrasser les esprits, et à former de méchantes difficultés contre les mystères de la religion. C'est aussi par là qu'il s'excuse de s'être éloigné quelquefois des opinions les plus reçues dans les écoles, en leur préférant les pensées de quelques nouveaux théologiens, sous prétexte qu'il aura voulu se persuader qu'ils rentrent dans les sentiments des plus anciens docteurs de l'Eglise; comme si l'ancienne doctrine étoit oubliée, et qu'il la fallût aller chercher bien loin. On voit assez quelles nouveautés nous avons à craindre d'un homme qui écrit dans cet esprit. Il ne se dément

¹ Préf. p. 40. — ² Préf. sur la crit. du texte du nouveau Testament.

point dans cet ouvrage, et il y débite tant de nouveautés si hardies, si dangereuses, qu'on voit bien que ses quelque-fois ne sont qu'un adoucissement en paroles. Nous reviendrons dans la suite plus amplement à cette matière; et l'on ne peut pas tout dire dans un seul discours.

XI^e PASSAGE.

I. Sur ces mots *être baptisé en Moïse*; et sur la divinité du Saint-Esprit. — II. Méthode de réfuter les hérétiques. — III. Silence de l'auteur sur la divinité du Saint-Esprit.

I. Les anciens antitrinitaires n'insistoient pas moins que ceux d'aujourd'hui sur ces façons de parler : être baptisé en Moïse; croire en Moïse : d'où ils inféroient, qu'être baptisé au nom du Saint-Esprit, n'étoit pas des expressions d'où l'on pût conclure que le Saint-Esprit fût Dieu ¹.

REMARQUE.

II. L'auteur oppose à cette induction des antitrinitaires, un long raisonnement de saint Basile, très bon, mais peu nécessaire en ce lieu; parce qu'on pouvoit tirer de ce même Père, et des autres, quelque chose de plus décisif et de plus touchant, qui est en trois mots; qu'il y a une extrême différence entre ces mots, être baptisé en Moïse, et ceux-ci, être baptisé au nom du Saint-Esprit, en égalité avec le Père et le Fils. Quand on donne aux objections des hérétiques aussi subtils que les sociniens, des réponses plus enveloppées, lorsqu'on en a de précises qui ferment la bouche, on se défend mal, et il semble qu'on les épargne.

III. L'auteur n'est que trop suspect de ce côté là, puisque parmi tant de passages de l'Evangile dont les saints Pères se sont servis pour prouver la divinité du Saint-Esprit, il n'en a remarqué aucun, ni n'en a enrichi ses notes, où il a promis tant de fois le sens littéral; comme si un point de foi si essentiel n'appartenoit pas à la lettre de l'Evangile.

XII^e PASSAGE.

I. De la politesse affectée, et des bassesses du style. — II. Bassesses de l'expression avec laquelle on explique la justice de saint Joseph : diverses

¹ Préf. p. 30.

corrections de la note de l'auteur. — III. Passage de saint Chrysostôme tronqué. — IV. Vraie idée de l'Evangile, et affectation de l'auteur. — V. Autre exemple de restriction des idées de l'Evangile, aussi bien que d'affectation et de bassesse dans le style. — VI. Réflexions sur les dernières remarques. — VII. Dernière remarque qui dégrade l'Apocalypse : version infidèle d'un passage de ce livre : conclusion de ces remarques.

I. Le bon sens veut que la copie d'un écrit, aussi bien que d'un tableau, soit conforme à l'original¹ : par là sont condamnées les expressions qui restreignent le sens de l'Evangile ; et il faut comprendre sous cette règle, suivant ces autres remarques qui y ont rapport, que comme il faut éviter trop d'attachement à la politesse², il faut aussi se garder des expressions basses³, parce que l'un et l'autre dérogeant à la parfaite conformité de la copie avec l'original, qui ni n'est ni bas ni affecté.

REMARQUE.

II. Loin de contester cette règle, je prétends seulement ici examiner avec l'auteur s'il l'a observée.

Comme Joseph étoit juste, Matt. 1. 49. La note du traducteur porte, que le mot de juste se prend ici pour bon, commode, équitable, doux ; en sorte que l'évangéliste a voulu marquer par là, que Joseph étoit un bon mari, etc. J'omets ici toutes les autres réflexions pour m'attacher seulement à la bassesse de l'expression, et à la foible idée qu'elle donne de la vertu de saint Joseph, réduite au froid éloge d'être bon mari et commode. On avoit laissé passer cette note à l'auteur, tant on lui étoit indulgent : mais depuis apparemment il en a rougi, et il a fait ce carton : le mot de juste se prend ici pour bon, équitable, doux ; en sorte que saint Matthieu a voulu marquer par là, que Joseph étoit un bon mari, etc. C'est en cet état que le livre se débite, et l'on voit que la correction ne va pas plus loin que d'ôter le mot de commode, qui avoit un sens ridicule, pour ne rien dire de plus, que tout le monde a senti. L'auteur a donc fait dans un troisième carton cette dernière correction, juste, c'est à dire, selon saint Chrysostôme, doux, équitable : χρηστός και ἐπιεικής.

III. Voilà bien des raffinements pour expliquer le mot

¹ Préf. p. 13. — ² Ibid. p. 32. — ³ Ibid. p. 25.

δικαίος, *justus*, qui est le plus simple de l'Ecriture : encore n'a-t-on pas bien rencontré à cette dernière fois. *Λεγερστός* de saint Chrysostôme, porte plus loin que la douceur, et signifie bonté ; ce qui fait partie de la justice chrétienne. Le terme *ἐπιεικής* se réduit aussi à l'idée commune et générale de juste et d'homme de bien : aussi voit-on dans saint Chrysostôme au même endroit¹, que juste veut dire en ce lieu un homme parfaitement vertueux et en toutes choses. Il ne falloit pas oublier une expression si noble et si littéraire, non plus que ce qu'ajoute le même saint de la sublime sagesse et philosophie de saint Joseph, supérieure à toutes les passions, et même à la jalousie qui est une espèce de fureur. Pourquoi retrancher ces belles paroles, si ce n'est que ce passage de saint Chrysostôme a été fourni par Grotius (*hic*) et qu'on n'y a voulu voir que ce qui est rapporté par cet auteur ?

Il falloit donc prendre de ce Père l'idée parfaite du juste ; il y falloit voir l'amour de Dieu et du prochain, qui est la justice consommée, où toute perfection de la loi et des prophètes est contenue. L'indulgence, la condescendance, la bonté, s'y seroient trouvées comme des appartenances de la justice ; non que le mot *δικαίος* signifie directement bon et doux : on sait les termes de l'Evangile et de saint Paul² pour exprimer ces vertus : mais à cause qu'il les comprend dans son étendue.

IV. L'on voit par là qu'il falloit laisser à ce mot juste sa signification naturelle. Quel inconvénient d'avouer que saint Joseph étoit juste comme l'étoient Siméon le juste³, Barsabas le juste⁴, Zacharie et Elizabeth justes devant Dieu, observant tous les commandements et toutes les lois du Seigneur⁵. Car c'est ainsi que l'avoit distinctement expliqué saint Luc⁶ ; et saint Chrysostôme remarque en parlant de la justice de saint Joseph, que c'est le sens le plus général que l'Ecriture donne à ce terme, qui, dit-il, signifie la vertu parfaite. Après avoir posé ce fondement, où les paroles de l'Evangile conduisent naturellement les esprits, on eût donné pour preuve de cette justice dans saint Joseph, les égards qu'il eut pour sa sainte épouse, qui enfin le rendirent digne d'apprendre du ciel le mystère qui s'accomplissoit en elle.

¹ Hom. 4. in Matth. — ² Matth. v. 4. Gal. v. 22, 33. — ³ Luc. II, 25. — ⁴ Act. I, 23. — ⁵ Luc. I, 6. — ⁶ Ibid.

Je m'étends exprès sur ce passage, afin qu'on remarque le caractère du traducteur, et qu'on entende que pour avoir voulu raffiner, cet auteur n'a pas seulement abandonné les grandes idées de l'Écriture, mais encore qu'il est tombé dans le bas, dans le ridicule, et qu'il s'est opiniâtré à restreindre les expressions de l'Évangile sans en vouloir revenir.

V. Passons aux autres affectations et bassesses de ses expressions : il veut nous faire trouver les avanies dès le temps de l'Évangile dans saint Luc, vi. 28, comme si les oppressions dont il est parlé en ce lieu, étoient resserrées dans cette espèce. Que dirons-nous du *sofa* que Dieu donne à ses amis dans l'Apocalypse, iv. 4, qui pourtant est bien éloigné du trône des rois d'Orient, qu'il croit expliquer par ce terme : quoi qu'il en soit, il nous fait sortir par ses affectations des idées majestueuses, ainsi que des expressions de l'Écriture.

Saint Paul avoit rejeté les faux circoncis, c'étoit à dire, les Juifs qui ne portoient la circoncision que dans la chair, en les nommant seulement des gens blessés et tranchés, qui portoient une coupure inutile, *concisio* ¹ : l'auteur en fait dans sa note des gens charcutés ; et ce qui fait peine à rapporter, il substitue une expression si indigne à la force de celle de l'apôtre.

Je ne sais pourquoi il a voulu expliquer dans sa note l'aiguillon dont parle saint Paul, par avoir une épine au pied ², qui est d'un langage si bas, et d'ailleurs si fort au dessous de ce que l'apôtre appelle l'ange de Satan : ni pourquoi il explique aussi se remarier selon le Seigneur ³, par ces mots, en tout bien et honneur, comme si outre la bassesse de cette expression du vulgaire, ces grands mots, selon le Seigneur, se devoient réduire à une simple honnêteté selon le monde.

Il semble dans toutes les notes que l'auteur n'ait eu dans l'esprit que le dessein de ravilir les idées de l'Écriture. Sous prétexte de rapprocher les objets, et de condescendre à la capacité du vulgaire, il le plonge, pour ainsi parler, jusque dans la fange des expressions les plus basses.

Garder la parole et le commandement de Jésus-Christ, veut dire sept ou huit fois dans saint Jean, xiv, xv, xvii et

¹ Phil. iii. 2. — ² II. Cor. xii. 3. — ³ I. Cor. vii. 79.

en cent autres endroits de l'Evangile, les mettre en pratique, y obéir. Ainsi l'auteur avoit parfaitement rendu cette expression du Fils de Dieu : *Si sermonem meum servaverunt et vestrum servabunt* : Joan. xv. 20, en traduisant naturellement comme tous les autres, s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. Mais comme un si grand critique n'est pas content, s'il ne montre qu'il voit dans son texte, ce que nul autre n'y a jamais aperçu ; il tombe dans la ridicule version que voici : gardé, et observé, c'est autrement épié, et contre tous les exemples, il donne la préférence à cette traduction, sous prétexte que dans notre langue, observer, veut dire épier, quand nous disons observer un homme.

Les Juifs d'envie qu'ils eurent, ayant pris avec eux de méchantes gens de la lie du peuple, ce qui exprimait naturellement les paroles du texte sacré, Act. xvii. 5, mais l'auteur s'est avisé de cette note ; le mot grec signifie proprement des gens qui sont toujours sur le pavé et dans les grandes places à ne rien faire, c'est ce que nous appelons batteurs de pavé. Le mot grec ἀγοράζων, qui est dans le texte, quoi qu'en puisse dire le critique, n'a aucun rapport au pavé, et il a seulement voulu montrer qu'il savoit changer les expressions les plus naturelles dans les plus vulgaires et les plus basses.

VI. Si quelques unes de ses remarques paroissent en elles-mêmes peu considérables, il n'est pas inutile d'observer que notre critique a peu connu, je ne dirai pas cette justesse d'esprit qui ne s'apprend point, et le bon goût d'un style simple ; mais je dirai le grave et le sérieux, qui convient à un traducteur de l'Evangile : en sorte que nous voyons concourir ensemble dans cette version avec la témérité et l'erreur, la bassesse et l'affectation, et tout ce qu'il y a de plus méprisable.

VII. C'est quelque chose de plus, d'avoir dit dans la préface sur l'Apocalypse, que ce livre est une espèce de prophétie. Jérémie étoit-il prophète à meilleur titre que saint Jean, à qui il a été dit comme à lui : Il faut que tu prophétises aux nations, aux peuples, aux langues, et à plusieurs rois¹ ; et encore : Bienheureux celui qui garde les paroles de la prophétie de ce livre ; et encore : Ne scellez point les

¹ Apoc. x. 11.

paroles de la prophétie de ce livre¹; et encore : Si quelqu'un retranche des paroles de la prophétie de ce livre²; et encore : Je suis comme vous, serviteur de Dieu et de vos frères les prophètes³. Voilà donc en paroles claires saint Jean au rang des prophètes, et leur frère : ce que notre auteur n'a pas voulu voir, et n'a daigné le traduire, encore qu'il soit et du grec et de la Vulgate. Cependant saint Jean ne sera plus qu'une espèce de prophète, malgré les expressions, non seulement des saints Pères, mais encore du Saint-Esprit dans ce divin livre.

C'en est assez pour cette fois, et on voit déjà par la seule préface de l'auteur et par toutes les explications qu'on a observées, s'il a mérité le titre superbe du plus capable des traducteurs : surtout, si on le regarde du côté de la tradition, qui est le principal fondement d'un ouvrage de cette nature. Nous en dirons davantage dans les remarques sur les passages particuliers.

REMARQUES

SUR LES EXPLICATIONS TIRÉES DE GROTIUS.

- I. Importance de ces remarques : avertissement donné au public il y a dix ans, sur Grotius. — II. Le traducteur a bien connu Grotius, et son attachement aux sociniens. — III. Préférence sur le bon sens, donnée par le traducteur à Grotius. — IV. Le traducteur s'attache à Grotius. — V. Interprétation de Grotius sur le péché d'habitude. — VI. Erreur manifeste de Grotius et du traducteur, sur la signification du terme *operarius*. — VII. Ce que c'est, selon Grotius, que le Fils de l'homme, maître du sabbat. — VIII. Sur le *sine me*, en saint Jean, xv. 5. Pélagianisme de Grotius. — IX. Sur le terme *ῥωπίς*. — X. Sur la maison de Zachée. — XI. Sur le compte à rendre des paroles oiseuses. — XII. Saint Chrysostôme tronqué par le traducteur. — XIII. Objection de l'auteur et de Volzogue. — XIV. On dit un mot sur Théophylacte, et on produit saint Jérôme. — XV. Remarque sur le génie des faux critiques. — XVI. Grotius justifie l'usure : à son imitation le traducteur élude le passage de saint Luc, vi. 35. — XVII. Pélagianisme manifeste dans une note tirée de Crellius et de Grotius. — XVIII. Conclusion. — XIX. Exhortation à l'auteur.

I. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ni à l'occasion de la nouvelle version, que j'ai senti une sorte d'autorité que gagnent insensiblement parmi plusieurs interprètes et théologiens,

¹ Apoc. x. 7, 10. — ² Ibid. 19. — ³ Ibid. 9.

même catholiques, les commentaires de Grotius sur l'Écriture, et ses autres ouvrages théologiques, et il y a dix ans que je me suis cru obligé d'avertir tous nos savants de prendre des précautions contre les pernicieuses nouveautés qui s'introduisoient par ce moyen dans l'Eglise. Les raisons en sont expliquées d'une manière démonstrative dans quelques notes latines, imprimées à la fin des commentaires sur les ouvrages de Salomon sous ce titre : *Supplenda in Psalmos* ¹. Encore que mes remarques qui consistent en des faits constants, ne souffrent point de réplique, je les fortifierai par d'autres observations encore plus convaincantes : en sorte que s'il plaît à Dieu, il demeurera pour démontré, que si l'on peut tirer quelque utilité de cet auteur, en le regardant comme un homme qui sortoit peu à peu des ténèbres du calvinisme et des égarements des sociniens, on établiroit les erreurs les plus énormes en le considérant comme orthodoxe.

Comme cette démonstration sera la matière d'un plus long discours qui seroit ici hors de sa place, je découvrirai seulement par rapport à la nouvelle version, le mal que produisent les commentaires de Grotius, dont l'auteur a rempli ses notes.

II. Je dirai avant toutes choses, que son erreur est inexcusable, puisqu'il a parfaitement connu l'auteur qu'il a voulu suivre, et qu'il paroît avoir pris pour son modèle.

Il n'a pu taire deux fameuses lettres de cet auteur à Crellius ², où il loue les sociniens comme des gens qui sont nés par leur doctrine et leur bonne vie, pour le bonheur de leur siècle *bono seculi natos*. A l'égard de Crellius en particulier, il proteste de s'attacher à la lecture assidue de ses écrits pour les grands fruits qu'il reconnoît en avoir tirés, et c'est là que notre traducteur rapporte lui-même qu'il remercie cet unitaire de ce qu'il lui a montré le chemin pour examiner à fond le sens des livres sacrés.

On ne doit donc pas s'étonner qu'il ait rempli ses écrits de remarques sociniennes : je les releverai ailleurs, et je ferai voir en même temps qu'à mesure qu'il approfondissoit les matières, il revenoit de beaucoup de choses ; mais enfin qu'il ne pouvoit s'empêcher dans le temps de ses préven-

¹ Elles sont placées dans le tome 1^{er} de cette édition. — ² Hist. crit. des comm. ch. LIV. p. 803.

tions pour Crellius, de nourrir ses notes de l'esprit dont il étoit plein ; ce qui le fait tomber dans des sentiments si hardis, si nouveaux et si grossiers pour un savant homme, qu'on ne le peut imaginer si on ne le voit. A vrai dire, il ne fait presque qu'orner Crellius, et le charger d'humanités et d'éruditions, en sorte que le fond de ses écrits se trouve rempli d'un socinianisme caché, ou pour mieux dire, trop découvert : ce que notre traducteur n'a pu nier ¹, puisqu'il avoue que Grotius a favorisé l'ancien arianisme, ayant trop élevé le père au dessus du fils : et encore, qu'il a détourné et affoibli quelques passages qui établissent la divinité de Jésus-Christ.

III. Il voit par là que sans la nier, on peut tomber dans l'inconvénient de l'affaiblir ; c'est de quoi nous l'avons convaincu lui-même : ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque avec des fautes si essentielles, il est si fort prévenu en faveur de Grotius, qu'il ne craint point, comme en a vu, de reconnoître que pour ce qui est de l'érudition et du bon sens, il surpasse tous les commentateurs qui ont écrit avant lui sur le nouveau Testament ². On voit assez jusqu'où peut porter la force de ces paroles, et ce qu'on peut renfermer dans le bon sens dont on fait comme l'attribut particulier de Grotius.

IV. Avec des préjugés si favorables, on peut bien croire que nous trouverons très fréquemment Grotius dans les notes de la nouvelle version : et comme l'esprit socinien ne consiste pas seulement dans l'opposition à la divinité de Jésus-Christ, l'auteur, qui comme on a vu, l'a si souvent copié sur ce point, sans doute n'aura pas été plus retenu sur les autres.

V. Le premier passage de cette nature qui se présente à ma mémoire, est celui de saint Luc, xiii. 27 : Retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité, et nous avons vu que l'erreur des sociniens est d'éloigner de Jésus-Christ les seuls pécheurs d'habitude. Mais Grotius les favorise sur ces mots, ἐργάται, *operarii* : parce que, dit-il, les Hébreux emploient les participes pour les noms verbaux. Saint Luc explique très bien ce qui se trouve dans le psaume et dans saint Matthieu, vii. 23, ἐργαζόμενοι, *operantes*, par le mot ἐργάται, *operarii* : car, poursuit-il, ce qu'on veut marquer par ce mot

¹ Hist. crit. des comm. ch. Liv. p. 807. — ² Ibid. 805.

n'est pas toute sorte d'acte, mais l'habitude et l'inclination de toute la vie : *Non quivis actus , sed vitæ studium indicatur*. Ainsi les sociniens auront raison de mettre à couvert de ce *discedite* de Jésus-Christ, ceux qui auront commis les plus grands crimes, sans en former l'habitude de toute la vie, *vitæ studium* : et Grotius leur fournit des armes contre la vérité.

VI. Mais n'est-il pas vrai, dira-t-on, que le terme *operarius*, ouvrier, marque une habitude ? C'est ce que voudroit Grotius ; mais visiblement il se trompe. L'ouvrier est digne de sa récompense , dans le même saint Luc, x. 7, ἐργάτης, ne veut pas dire celui qui a l'habitude de travailler ; mais celui qui travaille actuellement, et qui a fait sa journée. La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers ; encore en saint Luc, x. 2, et tout de suite : Priez donc le maître de la maison d'y envoyer des ouvriers ; partout, ἐργάται, et partout pour le travail actuel. C'est pourquoi le grand Père de famille dit à celui qui avoit soin de ses affaires : Appelez les ouvriers, et payez-les de leur journée, Matth. xx. 8, selon la convention qu'il avoit faite avec eux dès le matin, *ibid.* 1, sans que l'habitude y fasse rien. Cependant si nous en croyons Grotius et les sociniens, ouvrier marque l'habitude, *non actum, sed studium vitæ*. Il n'y a qu'à le décider affirmativement et alléguer un hébraïsme, on fait passer par ce moyen tout ce qu'on veut : on élude même saint Matthieu, qui dans un endroit qui revient manifestement à celui dont il s'agit, se sert du mot ἐργαζόμενοι, *operantes*, ce qui marque l'acte : et Grotius est bien assuré, sans en marquer aucune raison, qu'il faut expliquer saint Matthieu par saint Luc, plutôt que saint Luc par saint Matthieu, au lieu de les unir tous deux ensemble. Après cette autorité de Grotius, notre auteur n'hésite pas à déterminer souverainement, que le mot *operarii* signifie une habitude dans le vice : voilà comme raisonnent nos gens de bon sens. C'est ainsi que sans égard à la tradition et aux endroits de l'Evangile les plus exprès, ils donnent gain de cause aux sociniens.

VII. Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, Matth. xii. 8. On a vu où fait pencher l'esprit socinien ; mais voici une décision de Grotius : Ceux-là se trompent, dit-il, qui entendent Jésus-Christ en particulier. Nous verrons ailleurs que ces manières de prononcer comme si c'étoit un jugement souverain, lui sont ordinaires ; notre auteur

le suit ; et sur les plus foibles de toutes les conjectures qu'il ne s'agit pas d'examiner en ce lieu , ils dérogent à cent passages de l'Evangile, où le Fils de l'homme est déterminé à Jésus-Christ, sans qu'il y ait un seul exemple du contraire.

VIII. Nous avons trouvé étrange cette traduction de notre auteur : *Sine me nihil potestis facere*, Jean, xy. 5. vous ne pouvez rien étant séparés de moi. Cette traduction plaît aux sociniens, parce qu'elle éloigne l'idée de la nécessité d'une grâce intérieure pour chaque acte de piété. Nous verrons ailleurs que Grotius ne l'aime pas davantage, et il s'en explique ici trop expressément : *extra me*, dit-il, c'est à dire *seorsim*, *separatim* ; parce que, poursuit-il, on ne peut rien attendre de bon de celui qui se retire des préceptes et des exemples de Jésus-Christ. C'est donc à quoi il réduit la grâce, après Pélage, aux préceptes, aux exemples, à ce qui raisonne ou paroît au dehors ; et les branches de la vigne de Jésus-Christ n'ont à recevoir aucune influence intérieure du cep auquel elles sont si unies : c'est ce qu'on apprend de Grotius.

IX. C'est de lui que notre auteur a pris son *χωρίς ἐμοῦ*, *extra me*, séparément d'avec moi, en alléguant la force du terme grec : mais quand Grotius sauroit cent fois davantage de grec, et qu'il produiroit deux ou trois exemples où cette particule grecque veut dire séparément, il ne fera pas que la Vulgate n'ait pour elle la multitude et le commun des exemples ; ni que les branches n'aient point d'autre besoin du cep dont elles reçoivent la vie au dedans, que de n'en être point séparées ; ni enfin que son sentiment particulier prévale à la tradition de toute l'Eglise d'occident, qui constamment a toujours traduit et expliqué comme nous faisons, *sine me*, sans être jamais contredite.

X. Aujourd'hui cette maison est sauvée : Luc, xix. C'est, dit Grotius, la figure synecdoche ; et la maison est prise pour le père de famille. Quel besoin de cette figure ? pourquoi ne vouloir pas croire avec le torrent des interprètes, que la famille se soit ressentie de la présence de Jésus-Christ et du bon exemple du maître ? on n'en voit point de raison : ce n'est rien contre le dogme de la foi ; je l'avoue, et il suffit qu'on remarque ici Grotius et notre auteur aussi bien que les interprètes sociniens entraînés par l'affectation de la singularité.

XI. Si je voulois chercher d'autres exemples, mon discours

n'auroit point de bornes. A l'ouverture du livre, et en repassant pour une autre fin le chapitre XII de saint Matthieu, v. 36, je trouve le compte qu'il faudra rendre au jour du jugement de toutes les paroles oiseuses : avec la note, que Jésus-Christ appelle paroles oiseuses, non seulement les paroles inutiles, mais celles qui sont fausses et calomnieuses, et que la suite du discours fait voir que c'est de celles-là dont il s'agit en cet endroit. Ainsi les saints Pères, et notamment saint Hilaire, saint Jérôme, saint Bernard parmi les latins, saint Grégoire de Nazianze ¹, avec d'autres parmi les grecs ; tous les spirituels latins et grecs, anciens et modernes, depuis Cassien, redoutent en vain la sévérité des jugements de Dieu, qui met à un si terrible examen jusqu'aux paroles qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont inutiles et hors de propos. Notre auteur les rassure, et a pour garants Volzogue et Grotius ², qui veulent que ces paroles oiseuses *ῥῆμα ἄχρητον*, soient des mensonges ou des calomnies.

XII. La note de notre traducteur s'appuie de saint Chrysostôme, et de quelques autres commentateurs qui ont accoutumé de le suivre. Mais il ne sait point peser les paroles qu'il allègue : la parole oiseuse, dit saint Chrysostôme, est celle qui est proférée hors de propos, le mensonge et la calomnie. Il commence par définir la parole oiseuse, selon sa propre notion, et la soumet au jugement à ce seul titre : et parce que les vains discours tombent naturellement dans le mensonge, dans la médisance, dans la calomnie ; il marque ces mauvaises suites de cette inutile parlerie (qu'on me permette ce mot). Est-ce là réduire la parole oiseuse au mensonge et à la calomnie ? Me veut-on obliger à rapporter toutes les paroles du sage, qui montrent l'affinité de ce babil inutile avec l'humeur querelleuse ? En sommes-nous encore réduits à examiner les raisons qui ont obligé le sage à nous prescrire de parler peu ? Mais faudra-t-il ramener ces femmelettes de saint Paul ³, oiseuses, fainéantes, causeuses, curieuses, qui courent de maison en maison, pour ne rien dire de ce qu'elles doivent ? Pourquoi ne veut-on pas que Jésus-Christ ait repris cette intempérance de langue en elle-même si mauvaise, et dont les suites sont si dangereuses ?

¹ Reg. brev. int. 23. — ² Volzog. comm. in Matth. hic. Grot. in eund. loc. — ³ Eccl. v. 1. — ⁴ I. Tim. v. 13.

XIII. Mais , dit la note de l'auteur , la suite du discours détermine à la calomnie. Matth. XII. 36. C'est sans doute ce que vouloit dire Volzogue ¹, que les pharisiens dont Jésus-Christ reprend en ce lieu la malignité, ne proféroient pas seulement des paroles inutiles contre Jésus-Christ, mais encore des mensonges et des blasphèmes : ignorants qui n'entendent pas comment le discours passe naturellement d'un sujet à l'autre. S'ils aimoient mieux consulter la tradition que de monirer leur esprit par des conjectures; Bède leur auroit appris après saint Jérôme, à concilier tout, et à entendre Jésus-Christ ²; comme s'il disoit : Si les discours inutiles sont portés au jugement de Dieu, combien plus vos blasphèmes calomnieux : *Ac si dixisset, si superflua locutionis est ratio reddenda, quanto magis criminosæ blasphemie vestrae æternam damnationem generabunt?*

XIV. Je ne parle point de Théophylacte, ni d'Euthymius, qu'il faut réduire au sens de leur maître saint Chrysostôme. Il est vrai que Théophylacte fait aller les paroles oiseuses avec le mensonge et la calomnie : mais il ne falloit pas omettre qu'il y ajoute les discours sans ordre et sans raison, ἀτάκτους, avec ceux qui sont ridicules, dits pour faire rire : ce qui suppose la vraie idée de ce qu'on appelle parole oiseuse ou inutile, laquelle n'a point d'autre but que de discourir sans nécessité, sans raison, et pour divertir seulement.

Au surplus quand le ridicule est poussé jusqu'à la bouffonnerie, *scurrilia*; ou jusqu'à un éclat de rire emporté et immodeste, *cachinnis ora dissolvit*; ou, ce qui est encore pis, à quelque chose de sale et de malhonnête, *aliquid turpitudinis*; saint Jérôme nous apprend ³, que ce n'est pas là une parole oiseuse, mais criminelle : *hic non otiosi verbi sed criminosi tenebitur reus.*

Le même Père nous donne, à sa manière nette et précise, une exacte définition de la parole oiseuse, en disant : que c'est celle qui se profère sans l'utilité de celui qui parle, et de celui qui écoute : *otiosum verbum est quod sine utilitate et loquentis dicitur et audientis*; comme par exemple, si en laissant les choses sérieuses, *omissis seriis*, nous nous entretenons de choses frivoles et racontons de vieux contes : *si de rebus frivolis loquamur, aut et fabulas narremus an-*

¹ In eumd. loc. — ² Ibid. — ³ Hier. in Matth. hic

tiquas. Telle est l'idée de saint Jérôme, qu'il est aisé comme l'on voit de concilier avec celles de saint Chrysostôme.

XV. Il y a longtemps qu'on a remarqué que les faux critiques, qui sont ordinairement des grammairiens outrés, mettent toute la délicatesse de leur esprit à examiner les paroles, peu sensibles à l'exactitude des mœurs. Ils ne songent qu'à raffiner : le texte grec de saint Matthieu ne leur suffit pas, quoiqu'il tienne lieu de l'original du Saint-Esprit : pour en éluder la force, ils vont deviner le mot hébreu dont ils veulent que Jésus-Christ se soit servi : c'est ce qu'a fait Grotius sur ce passage de saint Matthieu, et il préfère une conjecture à la pureté du texte.

XVI. Il y a d'autres endroits plus essentiels où ils méprisent l'austérité de la justice chrétienne. On sait que Grotius a employé toute son étude et tout son esprit à justifier l'usure : il n'a rien omis pour éluder le texte exprès de saint Luc, vr. 35, que toute la tradition a consacré à la condamnation de ce vice ; et notre auteur l'a suivi dans le même endroit.

XVII. Qu'il me soit permis d'ajouter ici une note sur le ✕ 40 du chapitre VIII aux Hébreux : Je leur donnerai des lois qu'ils retiendront et qu'ils observeront, les comprenant facilement.

C'est tout ce qu'on dit sur ces paroles de Jérémie, citées par saint Paul : J'imprimerai mes lois dans leur esprit, et je les graverai dans leur cœur. Ces vives expressions du Saint-Esprit ne voudront dire autre chose, sinon que ces lois seront aisées à retenir et à observer, parce qu'elles sont aisées à comprendre. On ne parle point de l'esprit intérieur de la grâce qui agit dans les cœurs ; il n'y a qu'à bien retenir et à bien comprendre ; il ne faut rien au dedans qui incline le cœur à aimer : ni l'apôtre, ni le prophète n'ont songé à la grâce dans un passage qui a été fait pour l'exprimer, et que toute l'Eglise catholique y a entendu ; l'on ne pouvoit imaginer dans notre auteur un pélagianisme plus parfait.

C'est en effet que Crellius ne lui en avoit pas appris davantage ¹ : J'écrirai et je graverai mes lois dans leurs esprits et dans leurs cœurs, en leur donnant une raison très suffisante *causam sufficientissimam* : pour en conserver un

¹ Crell. hic.

souvenir perpétuel , et pour les mettre en pratique. C'est ainsi que ce socinien paraphrase l'apôtre et le prophète ; et après lui Grotius. Le sens est, dit-il ¹, je ferai qu'ils sauront tous ma loi par cœur : *memoriter* ; c'est à dire , au premier sens, par la multitude des synagogues qu'on a bâties en ce temps où l'on enseignoit la loi trois fois la semaine. C'est à quoi s'arrête notre traducteur , et laisse là ce que son auteur lui auroit fourni sur un autre sens plus spirituel et plus sublime.

C'est ainsi que son livre s'est débité : depuis quelques jours on y ajoute un carton où sont ces paroles : Je leur donnerai des lois et la grâce nécessaire , afin qu'ils les retiennent et les observent : le traducteur n'avoit oublié que la grâce dans un lieu qui est mis exprès pour l'établir. Cependant il a montré sa pente vers Pélage et les hérétiques qui le suivent ; et il croit en être quitte pour un carton qu'on distribue après coup lorsque un ouvrage est répandu. Il se trompe ; il falloit déclarer qu'il se repentoit de cette prodigieuse inclination vers l'erreur.

XVIII. Ceux qui joindront ces passages aux autres que nous avons traités , verront assez clairement que les sociniens et Grotius sont de même esprit, et que notre auteur qui les suit est inexcusable.

XIX. Au reste, je veux présumer quelque chose de meilleur, encore que je parle ainsi. Je suis bien aise que l'auteur se soit aperçu de quelques unes de ses fautes, et je souhaite seulement qu'il en avertisse expressément le public. On attend sa déclaration sur la censure prononcée avec tant d'autorité et de discussion, dans la ville où se devoit faire le grand débit de son livre : il tarde trop à témoigner sa soumission, tant sur les condamnations particulières qui toutes sont très exactes, que sur celles qu'il a fallu prononcer en termes généraux, qui ne sont pas moins véritables, et n'étoient pas moins nécessaires ; parce qu'il n'est pas possible de tout exprimer en particulier dans une censure. Il est donc temps que l'auteur acquiescè à un jugement si juste, et d'un si grand poids. Qu'il soit dans l'Eglise gallicane un second Léporius, qui réjouisse et édifie tout l'univers par la rétractation de ses erreurs. Bien éloigné de lui vouloir nuire en lui donnant cet avis avec toute la

¹ Grot. hic.

charité qu'il doit attendre d'un évêque de sa communion ; je tâche au contraire de lui inspirer des sentiments dignes d'un prêtre, et de rendre son érudition plus profitable à l'Eglise : et puisqu'il est évident qu'il s'est attiré ces répréhensions, pour s'être secrètement attaché à des auteurs qu'il n'a osé nommer ; j'espère que, renonçant publiquement à ces conducteurs aveugles après lesquels il est tombé dans le précipice, il nous aidera dorénavant à désabuser ceux qui pourroient être encore trop prévenus en leur faveur.

ADDITION

Sur la remontrance de M. Simon à Monseigneur le cardinal de Noailles.

J'ai averti le lecteur qu'après la fin de cette impression, on m'apporta la Remontrance de M. Simon, que ses amis débitoient avec un empressement extrême, et il ne me fut pas malaisé d'y reconnoître le caractère de cet auteur ; on y découvre partout le même esprit de singularité, avec les mêmes moyens d'éluder les traditions les plus évidentes. Comme elle contient beaucoup d'endroits qui ont rapport avec ces instructions, et qu'on pourroit croire utiles à y répondre, il est à propos de faire voir que j'avois prévu les difficultés, et que j'ai donné par avance les principes pour les résoudre.

I^{re} REMARQUE

Sur l'adoration des Mages.

- I. Occasion de cette remarque : paroles de la Remontrance. — II. La tradition de l'adoration de Jésus-Christ, comme Dieu est constante dès l'origine du christianisme : témoignage de saint Irénée. — III. Preuve théologique fondée sur la tradition : expression de M. Simon opposée à la doctrine précédente. — IV. Passage de Luc de Bruges allégué dans la Remontrance. — V. Demande à M. Simon sur la règle du concile. — VI. On examine les paroles de la Remontrance sur l'explication de la règle du concile. *Sess. iv.* — VII. Paroles du décret et sa véritable intelligence. *Sess. iv.* — VIII. Application de la doctrine précédente à la matière de l'adoration des Mages. — IX. Objection de l'auteur et réponse. — X. Conclusion de cette remarque et renvoi aux remarques précédentes.

1. Pour satisfaire à quelques parties de la censure du 15 septembre 1702, touchant la divinité de Jésus-Christ, la Re-

montrance a observé¹ que le terme d'adoration en saint Matthieu, II. 2 et 11, ne marque pas que Jésus-Christ ait été adoré comme Dieu, et rend douteuse l'adoration qu'on lui a rendue. C'est aussi ce que l'auteur avoit dit dans la préface de la nouvelle version², et j'ai repris cet endroit dans mes remarques sur cette préface³.

II. C'est là que j'ai fondé l'adoration de Jésus-Christ comme Dieu, sur une tradition incontestable : elle est claire dans la collecte du jour de l'Epiphanie, puisque on y lit ces paroles : O Dieu, qui avez révélé aujourd'hui votre Fils unique aux gentils, sous la conduite d'une étoile ! qui dit fils unique, dit un Dieu de même nature que son père ; et si M. Simon ne le veut pas croire, l'Eglise le confondra par la conclusion ordinaire de la collecte ; où il est porté que ce même fils unique Jésus-Christ est un Dieu, qui vit et règne avec son Père dans l'unité du Saint-Esprit. Cette collecte est de la première antiquité, et se trouve dans les anciens sacramentaires. Nos critiques ne s'arrêtent pas à ces éruditions ecclésiastiques : elles ne sont pas assez savantes pour eux ; mais enfin l'Eglise ne changera pas pour l'amour de M. Simon la maxime de saint Augustin, qui assure que la foi de l'Eglise se trouve dans ses prières : ni la règle inviolable du pape saint Célestin, que la loi de prier établit celle de la foi.

Ainsi l'adoration de Jésus-Christ comme Dieu, est constante dans l'Eglise : elle la chante hautement dans l'hymne de l'Epiphanie ; on y distingue les trois présents, dont le second, qui est l'encens, étoit offert à Jésus-Christ comme Dieu⁴. Sédulius, qui est l'auteur de cette hymne, y avoit dit expressément, que les Mages avoient confessé par leurs présents que Jésus-Christ étoit Dieu : *Deum fatentur munere*. Il avoit assuré la même chose dans son poème pascal⁵, dédié à l'empereur Théodose, petit-fils de Théodose le Grand. Le poète Juvenius, encore plus ancien que lui, avoit chanté semblablement la signification des trois présents, et nommément de l'encens consacré à Jésus-Christ comme Dieu ; et ses vers, aussi élégants que remplis de piété, qui étoient à la bouche de tous les fidèles, avoient mérité d'être insérés par saint Jérôme dans son commen-

¹ Pag. 20. — ² Préf. p. 15. — ³ II^e Passage. — ⁴ Matth. II. 11. — ⁵ Oper. pasch. lib. 2.

taire sur saint Matthieu. Voilà sans doute un consentement assez unanime, et une assez belle antiquité.

Je remonterai à présent encore plus haut, et j'alléguerai saint Irénée¹, qui en citant l'évangile de saint Matthieu, a rapporté que les Mages témoignèrent par leurs présents, qui étoit celui qu'ils adoroient : la myrrhe, dit-il, marquoit sa mortalité et sa sépulture : l'or marquoit qu'il étoit un roi, dont le royaume n'auroit plus de fin ; et l'encens, qu'il étoit ce Dieu qui étoit connu dans la Judée, et qui se manifestoit à ceux qui ne le cherchoient pas, c'est à dire, aux gentils. Nous voilà à l'origine du christianisme, et aux premiers siècles de l'Eglise. Nous avons produit pour la même doctrine saint Chrysostôme, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon, et avec eux tous les Pères, selon la règle de saint Augustin, et de Vincent de Lérins.

III. La théologie nous favorise : Dieu qui appeloit les Mages de si loin, et les éclaircit d'une manière si miraculeuse, plus encore au dedans qu'au dehors, ne leur laissa pas ignorer en présence de Jésus-Christ l'essence de son mystère : puisqu'ils sont les prémices des gentils, ils furent chrétiens comme nous, et saint Léon a démontré qu'ils ne pouvoient pas être justifiés par la foi en un pur homme.

Nous avons vu que pour éluder une tradition et une théologie si constante, M. Simon se contente de marquer pour l'adoration de Jésus-Christ comme Dieu, quelques anciens interprètes², comme s'il en avoit d'autres qui ne fussent pas d'accord avec ceux-ci. C'est encore un manifeste affoiblissement de la véritable doctrine, d'avoir observé que les théologiens sont partagés sur ce point, encore qu'on voie que tous les Pères sont d'un côté, et le seul Grotius de l'autre avec les sociniens. Voilà les théologiens que M. Simon a consultés, et qu'il n'a pas craint d'opposer à la tradition des saints Pères.

IV. Il reste maintenant à considérer ce qu'il allègue dans la Remontrance, pour affaiblir une doctrine si unanime des Pères : il allègue le seul Luc de Bruges, qui a écrit au siècle passé³, que le terme d'adorer ne suffisoit pas pour établir seul la divinité de Jésus-Christ, à cause qu'il est

¹ Lib. 3, cap. 10. — ² Præf. p. 35, etc. Rem. sur la Préf. Ilc pass. n. 2, et suiv. — ³ In Matth. 11. 11.

douteux, et qu'il ne peut signifier qu'une simple vénération.

Je l'avoue, à regarder ce terme uniquement en lui-même ; mais la tradition si constante des saints Pères détermine à l'adoration souveraine. Ce commentateur explique lui-même¹, de quelle source la connoissance de Jésus-Christ comme Dieu, avoit pu venir aux Mages : c'est qu'étant arabes, ils descendoient d'Abraham ; et que s'ils étoient Chaldéens, une ancienne tradition célèbre parmi ces peuples leur faisoit connoître qu'il y avoit une sagesse éternellement engendrée de Dieu ; c'est à dire, son Fils et son Verbe. Ils venoient donc, poursuit-il², adorer le nouveau roi, persuadés que ceux-là seroient heureux, à qui sa divinité seroit propice.

Mais, dit-on, il a parlé trop foiblement de cette adoration, puisqu'il y met un peut-être³ : *forte* ; ajoutant qu'il est vraisemblable, que ces nouveaux adorateurs venus d'Orient, connurent Jésus-Christ comme Dieu. Faut-il dire à un si grand critique, que le peut-être n'est pas toujours un terme de doute, mais un terme de douce insinuation, de la nature de ces *forsitan* qu'on trouve souvent dans l'Evangile, selon l'autorité de la Vulgate. Qui ne sait aussi qu'il y a des vraisemblances divines, qui sautant aux yeux tiennent lieu d'évidence ? C'est pour cela que le même commentateur⁴, après avoir dit que les Mages avoient adoré Jésus-Christ comme roi, se corrige lui-même en disant, ou plutôt ils l'adorèrent comme Dieu. Il fortifie le peut-être en assurant, qu'il n'est point douteux, *non dubium est*, qu'il ne sortit du visage de l'enfant une divine splendeur : il prouve l'adoration de l'eucharistie par celle qu'on rendit alors à Jésus-Christ ; et conclut enfin, que la foi des Mages eût été fausse et défectueuse : *manca, neque vera*, s'ils ne l'eussent cru tout ensemble, et roi, et mortel, et Dieu ; qui est la démonstration de saint Léon.

Il ne faut pas oublier, que pour établir le vrai sens de l'adoration, il renvoie au chapitre iv. de saint Matthieu, à 10, où constamment il prend l'adoration, pour une adoration souveraine⁵.

V. Je demande ici à M. Simon, si malgré les prières de l'Eglise, et après une tradition si constante et si unanime des saints Pères, dès l'origine du christianisme, il persiste

¹ In Matth. II. 11. — ² Ibid. — ³ Ibid. — ⁴ Ibid. — ⁵ Ibid. 2.

encore à rendre douteuse l'adoration de Jésus-Christ comme Dieu, sans pouvoir montrer le moindre doute dans toute l'antiquité? Mais comment accorderoit-il ce sentiment avec la tradition, et avec la règle du concile¹, qui en matière de foi et de mœurs, défend d'interpréter l'Ecriture, contre le sens que l'Eglise a tenu et tient, et contre le consentement unanime des Pères? Dira-t-il que l'Eglise n'a pas tenu, et ne tient pas ce qu'elle chante par tout l'univers depuis tant de siècles, et qu'elle déclare de tout temps dans ses prières? Dira-t-il que la question, si les Mages ont adoré Jésus-Christ comme Dieu, et s'ils ont été justifiés en sa présence, sans croire sa divinité, soit indifférente ou impertinente à la foi? Niera-t-il que le retranchement d'un culte si essentiel dans la personne des Mages, ôte à l'Eglise une preuve de la divinité de Jésus-Christ, un grand exemple aux fidèles pour animer leur piété, une autorité très expresse pour établir la plénitude de la foi qui nous justifie? C'est donc chose qui appartient à la foi, et qui tombe par conséquent dans le cas de la règle du concile.

VI. Pour entendre cette règle, M. Simon nous renvoie au cardinal Palavicin dont il rapporte, ces paroles² : « Le concile ne restreint point par une nouvelle loi le moyen d'entendre la parole de Dieu, mais seulement déclare illicite, ce qui l'a toujours été. Ce cardinal ajoute, poursuit-il, que si l'on excepte les matières qui regardent la foi et les mœurs, les commentateurs ont toute liberté d'exercer leurs talents dans leurs explications; ce qui se prouve par l'exemple de tous les commentateurs catholiques, qui ont publié leurs commentaires, depuis le concile de Trente, lesquels se sont rendus illustres, tant par leurs nouvelles interprétations que par leur érudition. » D'où il tire cette conséquence : « C'est, dit-il, sur ce principe, que j'ai pris la liberté d'interpréter quelques endroits de l'Ecriture où il ne s'agissoit ni de la foi, ni des mœurs, d'une autre manière que les Pères, lorsque j'ai cru que mes interprétations étoient plus littérales. »

On voit par là qu'il s'ouvre la voie à étendre la liberté de ses interprétations contre les Pères, même lorsque leur consentement sera unanime, sous prétexte qu'il ne s'agira, ni

¹ Sess. 4, déc. de edit. — ² Remontr. p. 8. Palavic. l. vi. cap. 18.

de la foi, ni des mœurs, et que son sens lui paroitra plus littéral : mais il faut découvrir son artifice.

VII. Il n'y a pour cela qu'à lire les paroles du concile même : « Pour réprimer les esprits insolents (*petulantia ingenia*), le concile ordonne que personne ne s'appuie sur sa prudence dans les matières de foi, et dans celles des mœurs qui regardent l'édification de la doctrine chrétienne, pour tourner les passages de l'Ecriture à ses propres sentiments, contre le sens qu'a tenu et tient notre mère la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des mêmes Ecritures : ou pour oser interpréter la même Ecriture contre le consentement unanime des Pères : ce que le concile défend, quand même ces interprétations ne devroient jamais être publiées. Que si quelqu'un contrevient à cette ordonnance, les ordinaires le déclareront et le puniront des peines de droit. »

Il est question de bien entendre ce que veulent dire ces paroles, en matière de foi et de mœurs qui regardent l'édification : s'il les faut réduire aux questions déjà expressément décidées, ou si l'on y doit comprendre toutes les parties de la doctrine chrétienne. Selon la première interprétation, tout ce qui n'est point compris dans les symboles et dans les autres décrets de la foi, est laissé à la liberté des interprètes, ce qui étend la licence à un excès directement contraire à l'intention du concile : car son intention n'est pas seulement d'empêcher que les esprits pétulants, comme ils les appelle, c'est à dire hardis, téméraires et licencieux, ne s'élèvent contre les choses déjà décidées, mais de les tenir en bride pour prévenir les erreurs ; en sorte que lorsqu'ils voudront s'abandonner à leur sens, la tradition de l'Eglise et l'autorité des saints Pères mettent des bornes à leur témérité, et les empêchent de s'appuyer sur leur fausse et présomptueuse prudence.

Que ce soit là l'intention du concile, tout le monde en est d'accord, et le cardinal Palavicin l'a expressément démontre à l'endroit qu'on vient d'alléguer. Il faut entendre de même dans la matière des mœurs, tout ce qui tend à édifier la doctrine chrétienne, selon les propres termes du concile. Là est compris tout ce qui regarde les dogmes et les mœurs, ainsi que ce savant cardinal le répète deux et trois fois.

C'est pourquoi il a eu raison de dire que le concile ne fait pas ici de nouvelle loi, et ne restreint pas la liberté des

interprètes, mais ne fait que retenir les esprits dans les bornes où l'Eglise est née, et qui sont essentielles à notre foi; puisque l'Eglise a toujours été obligée en ce qui regarde le dogme, à entendre les Ecritures, selon le sens primitif qu'elle a reçu au commencement.

Pour les autres points, comme, par exemple, pour les curiosités de l'histoire, ou des généalogies, ou pour celles des rits judaïques, qui peuvent servir à éclaircir l'Ecriture, ou enfin pour les autres choses de même nature, qui sont indifférentes à la religion, et ne changent rien dans le fond, il est permis d'ajouter ce qu'on trouvera utile. J'en dis autant des passages obscurs et profonds, où les saints Pères se trouveront partagés, sans que l'Eglise ait pris de parti. Mais pour les points de dogme, d'édification et de mœurs; lorsque les Pères seront unanimes, leur seule unanimité, qui est la preuve de la certitude et de l'évidence, est une loi souveraine, aussi ancienne que l'Eglise, que les interprètes ne peuvent violer.

VIII. Nous ajouterons dans la suite des remarques très nécessaires à l'intelligence de la règle du concile : mais pour faire l'application de ce qui vient d'être dit à la matière que nous traitons, il n'y a qu'à dire qu'elle regarde manifestement le dogme chrétien. Quand nous n'aurions pas tant de témoignages, n'est-ce pas à notre interprète une critique bien édifiante, que d'empêcher les fidèles d'adorer avec les Mages leur Sauveur comme Dieu et homme, au saint jour de l'Epiphanie? De les faire douter des prières qu'ils offrent à Dieu, avec toute l'Eglise, et des hymnes qu'ils chantent par tout l'univers, depuis tant de siècles? Quelle utilité trouve-t-on à vouloir ainsi affaiblir, non seulement la dévotion publique, mais encore les preuves de tradition que nous avons rapportées? Les évêques le peuvent-ils souffrir, eux qui sont chargés par le concile de déclarer, c'est à dire de noter les contrevenants à sa règle, et même de les punir? Supposons, si l'on veut, qu'un commentateur particulier du dernier siècle n'ait pas autant appuyé sur cette preuve que son importance le demandoit; ou qu'il soit échappé à quelque autre, plus nouveau encore et moins autorisé, quelques paroles trop foibles; croira-t-on pouvoir prescrire par ces petits mots contre le consentement unanime des Chrysostôme et des autres Pères, à commencer par saint Irénée? à Dieu ne plaise que la tra-

dition soit abandonnée jusqu'à cet excès, et qu'une si vaine critique règne dans l'Eglise.

IX. Mais, dit l'auteur¹, l'Eglise n'a rien décidé sur le fait dont il s'agit. Il ne songe pas qu'on n'a pas coutume de prononcer des décisions sur des vérités qui ne sont pas contestées, et qui passent de bonne foi dans le langage commun de tous les fidèles.

Mais quand il auroit conclu de là qu'on ne peut pas le condamner comme hérétique pour ce point, n'y a-t-il pas assez d'autres justes qualifications pour l'accabler, comme celles d'erronées, d'induisantes à hérésie, de périlleuses dans la foi, de contraires à la tradition et aux prières de l'Eglise, etc.? Le fait dont il veut douter, n'est pas un fait de curiosité; c'est un fait de tradition, qui doit affermir ou affaiblir le dogme de la foi, et sur lequel la variation est injurieuse à Jésus-Christ et à l'Eglise.

X. Au reste, nous avons prévu qu'il chercheroit le témoignage de quelques auteurs catholiques, pour appuyer son sentiment: mais pour prévenir cette objection, nous avons fait voir qu'on n'est pas quitte envers les saints Pères de la soumission qui leur est due, pour avoir trouvé quelques catholiques modernes, qui n'aient pas assez appuyé leurs sentiments: nous avons montré, que s'il est permis de choisir dans les auteurs catholiques tout ce qu'on voudra, sans avoir égard à la tradition, c'est ouvrir la porte à la licence, et tendre un piège à la simplicité des fidèles: nous nous sommes opposés à un abus si manifeste, comme il paroît par les endroits cités à la note²: qu'on les pèse, qu'on les relise, puisque on les a sous la main, il n'en faut pas davantage, pour autoriser les évêques à maintenir la règle du concile, et à noter les contrevenants.

II^e REMARQUE.

Sur ces paroles de l'Evangile: Le Seigneur est maître du sabbat.

I. Passage de la Remontrance, p. 26. Quatre faits importants que nous avons posés. — II. Preuve constante de la tradition dès l'origine du christianisme. — III. M. Simon ne se sauve pas en citant Tostat. — IV. Autre évasion de M. Simon.

¹ Remontr. pag. 21. — ² Ci dess. Rem. sur l'ouvr. en gén. n. 25, 26, 27, 28. Rem. sur la préf. I. pass. n. 22, 26, etc.

I. Ce passage est traité dans la Remontrance, et l'auteur y soutient sa note, que le Fils de l'homme peut être tout homme indéfiniment, et que c'est même l'explication la plus véritable. La censure donnée à Paris reprend le sentiment de M. Simon, en ce qu'il veut que le Fils de l'homme puisse n'être pas Jésus-Christ. J'ai aussi repris cette explication¹, non seulement comme étant tirée des sociniens et de Grotius, mais encore comme contraire à l'évidente parole de Dieu, à la dignité de Jésus-Christ, à la tradition de tous les siècles; et voici les faits essentiels que j'ai posés.

Le premier, que parmi tant de passages de l'Evangile, où Jésus-Christ s'appelle le fils de l'homme, on n'en peut montrer un seul où ce Fils de l'homme soit un autre que lui-même.

Le second fait, que les Juifs sont les seuls à ne vouloir pas le connoître sous ce titre; lorsqu'ils disent en saint Jean, ch. xii, v. 34, qui est ce Fils de l'homme?

Le troisième fait que j'ai touché seulement, mais qu'il faut maintenant établir en peu de mots, est que la tradition qui prend ici le Fils de l'homme pour Jésus-Christ, est constante dès l'origine du christianisme, et que les Pères n'ont jamais varié sur ce sujet.

Le quatrième est, que M. Simon a tiré son explication de Grotius et des sociniens, et qu'il les a préférés aux saints Pères.

II. J'allègue d'abord saint Irénée, qui dit au livre troisième¹, que l'Evangile ne connoît point d'autre Fils de l'homme, que celui qui est né de Marie et qui a souffert pour nous : *Non alterum Filium hominis novit evangelium, nisi hunc*, etc. Voilà d'abord un principe général, qui démontre la vérité du premier fait, et nous donne pour règle dans l'Evangile, qu'on n'y connoît point d'autre Fils de l'homme que Jésus-Christ.

Le même saint Irénée aussi bien que Tertullien et les autres Pères, démontrent par cette dénomination de Fils de l'homme, que Jésus-Christ n'est pas un homme putatif et en apparence; mais qu'il l'est véritablement : ce qui est inculqué par saint Irénée, non seulement au lieu allégué, mais encore dans les chapitres 26 et 32 du même livre troisième.

¹ Rem. sur l'ouvr. en gén. n. 2. Rem. sur Grot. n. 7.—² Lib. III. c. xviii. p. 277.

J'allègue en second lieu Tertullien ¹, qui cite formellement ce passage, le Fils de l'homme est maître du sabbat, pour montrer, dit-il, par ce terme de Fils de l'homme, de quelle substance il étoit sorti, et que sa chair n'étoit pas fantastique, mais réelle et véritable.

Il prouve encore la même vérité contre Marcion par la dénomination de Fils de l'homme, et il marque trois ou quatre fois ce passage, le Fils de l'homme est maître du sabbat, comme ne pouvant appartenir à autre qu'à Jésus-Christ.

Il confirme la règle de saint Irénée touchant l'intelligence de ce mot Fils de l'homme, lorsqu'il prononce en général ² : le Fils de l'homme, c'est à dire Jésus-Christ.

Il démontre contre le même Marcion la conformité de l'ancien et du nouveau Testament, par ce même texte, lorsqu'il dit, qu'en s'appelant maître du sabbat, Jésus-Christ soutenoit le sabbat comme chose sienne, et qui n'étoit pas d'un Dieu étranger, ainsi que le vouloit cet hérésiarque : *sabbatum ut rem suam tuebatur* ³ : et un peu après encore plus expressément : il étoit maître, et du sabbat et de la loi, et de toutes les institutions de son père : *Dominus et sabbati et legis et omnium paternarum dispositionum Christus* ⁴.

On voit ici deux choses bien importantes; l'une, un principe général sur le titre de Fils de l'homme : et l'autre, une application formelle du sens qu'on lui doit donner au passage que nous traitons, ce qui enferme une démonstration complète.

Le témoignage de deux auteurs qui sont du second et du troisième siècle, fait voir de quel sens l'Eglise a été d'abord frappée, et combien il étoit essentiel, puisqu'ils s'en servent pour établir deux dogmes fondamentaux, dont l'un est la vérité de la chair de Jésus-Christ, et l'autre la conformité des deux Testaments.

La postérité n'a pas manqué d'embrasser cette tradition originelle; saint Hilaire qui suit de près ces deux grands auteurs, enseigne positivement ⁵, que c'est Jésus-Christ qui est plus grand que le sabbat : *major ipse sabbato* : et encore, qu'il n'est pas tenu à l'observance du sabbat, puisqu'il en

¹ De carne Christi, c. xv. — ² Adv. Marc. l. iv. c. x, xii, etc. — ³ Ibid. xiv. — ⁴ Adv. Marc. l. iv. c. xii. — ⁵ Ibid. c. xvi. — ⁶ In Matth. c. xii.

est le maître : *neque sabbati præscripto dominum sabbati contineri.*

Ajoutons à ces témoignages celui de saint Chrysostôme et de son école ; ajoutons qu'on ne nous produit aucun passage contraire : ainsi la tradition des Pères est unanime ; il s'agit d'un dogme qui appartient à la religion, à la dignité de Jésus-Christ, à ses pouvoirs, et à des dogmes fondamentaux, comme on a vu. Tout le chapitre de saint Matthieu, d'où ce passage est tiré, ne respire que la grandeur de Jésus-Christ : il est plus grand que Salomon, plus grand que Jonas, plus grand que le temple : c'est donc lui, et non pas un autre qui est aussi plus grand que le sabbat, et la convenance des choses et des paroles le démontre.

On est donc encore ici dans le cas de la règle du concile : l'auteur ne peut s'excuser de l'avoir évidemment méprisée, et ce qui est pis, d'avoir préféré les sociniens aux saints Pères.

Puisqu'il vouloit avoir pour lui les hérétiques, il pouvoit remonter plus haut. Nous apprenons de saint Clément d'Alexandrie ¹, que Prodicus et les faux gnostiques attribuoient à d'autres qu'à Jésus-Christ la qualité de maître du sabbat ; et telle est la source de l'interprétation qu'on entreprend de mettre aujourd'hui entre les mains de tous les fidèles.

III. Il a senti combien odieuse étoit cette préférence, et il tâche de s'en excuser par ces paroles ² : Ne croyez pas, Monseigneur, que la note vienne de l'école de Socin, comme quelqu'un le pourroit croire : de savants commentateurs, qui ont écrit longtemps avant que Socin fût au monde, ont encore été plus avant que le traducteur de Trévoux : le célèbre Tostat, qui est encore aujourd'hui l'admiration des savants, est de ce nombre.

Il prouve ce qui n'est pas en question ; jamais on ne lui a nié qu'on ne pût trouver quelque docteur catholique, qui ignoreroit la tradition, ou qui n'y seroit pas assez attentif : la question est de savoir, si un seul docteur est suffisant pour éluder l'autorité de la tradition ; et nous venons encore de démontrer le contraire.

En effet, sans chercher à faire voir, ce qui me seroit aisé, que Tostat n'est peut-être pas d'accord avec lui-même,

¹ Strom. 3. — ² Remontr. p. 26.

il me suffit de dire en un mot, que l'autorité d'un commentateur du quinzième siècle, quoique savant pour son temps, et comme parle M. Simon ¹, plus que ceux qui l'avoient précédé au moins dans les siècles de barbarie, bien certainement n'est pas préférable à celle des Pères les plus savants, et de la première antiquité. Sa conjecture est abandonnée par tous les commentateurs catholiques. M. Simon lui cherche un frivole appui dans les notes de Robert Etienne, qui est, dit-il ², de ce même sentiment : foible autorité s'il en fut jamais, et d'un auteur trop peu versé dans la théologie, et d'une foi d'ailleurs trop suspecte pour mériter qu'on l'écoute. Quoi qu'il en soit, voilà en un mot toute la tradition de M. Simon; voilà ceux qu'il préfère aux Irénée, aux Tertullien, aux Hiltaire et aux Chrysostôme; ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il n'avoit voulu appuyer Grotius et les sociniens.

IV. Je puis, dit-il ³, assurer Votre Eminence, que je n'ai eu d'autre dessein dans cette note, que de concilier ensemble saint Matthieu, saint Marc et saint Luc. Il voudroit nous faire imaginer de grands embarras entre ces trois évangélistes, dont on ne pourroit sortir sans sa note. Mais d'abord il n'y a point de difficulté dans saint Matthieu, ni dans saint Luc : voici celle qu'il veut trouver dans saint Marc ⁴. Jésus leur disoit : Le sabbat est fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le sabbat : c'est pourquoi le Fils de l'homme est maître du sabbat même; comme s'il disoit, J'ai eu raison de m'en rendre maître pour sauver l'homme, et ce seroit déroger à mon empire souverain sur le sabbat, si le sabbat étant fait pour l'homme, je m'y laissois assujettir jusqu'au point de n'oser permettre à mes disciples, de se soulager en arrachant quelques épis dans leur extrême besoin en ce saint jour. C'est aussi à quoi se rapportent ces paroles, il est plus grand que le temple, et plus grand que le sabbat : ce qui montre que sa seule présence autorisoit les disciples à faire ce qu'il leur permettoit. Il n'y a rien de plus clair; et cependant plutôt que d'entendre une conséquence qui saute aux yeux, on aime mieux renverser toute l'économie de l'Evangile et toute l'analogie de la foi.

¹ Hist. crit. du nouv. Test. ch. xxxv. — ² Rem. p. 27. — ³ Remontr. p. 26. — ⁴ Marc. ii. 27.

Au reste, j'ai déjà remarqué ¹, que ce sont encore les mêmes sociniens, qui ont fourni à M. Simon ces embarras imaginaires dans le passage de saint Marc : nous verrons peut-être ailleurs les raisons de Grotius qui sont en vérité misérables ; mais il nous suffit ici d'avoir convaincu notre traducteur d'un manifeste mépris de la tradition, et de la règle du concile, dans une matière dogmatique.

III^e REMARQUE.

Sur la traduction du passage de saint Jean : Vous ne pouvez rien sans moi. Jean, xv. 5.

- I. Trois excuses de l'auteur dans sa Remontrance : la première tombe. — II. Seconde excuse foible. *Ibid.* — III. Troisième excuse fondée sur l'autorité de Bèze. — IV. Dessin secret de l'auteur de copier Grotius et les sociniens.

I. M. Simon est repris fortement et avec raison, dans la censure de Paris, d'avoir altéré ce passage de saint Jean, non seulement dans sa note, mais encore dans son texte même, en traduisant, séparément d'avec moi, au lieu de mettre, sans moi; et je me suis conformé à cette juste répression. Voyons à présent les excuses de la Remontrance ; elles consistent en trois points : Mon dessin, dit-il ², a été de marquer plus fortement la véritable signification de la particule qui est dans le grec : frivole excuse, puisque c'est une témérité insupportable, de croire pouvoir mieux entendre la force de la particule, non seulement que la Vulgate, qui traduit sans, *sine*, mais encore que tous les Pères latins sans exception, que tous les conciles, que tout l'Occident, qui a traduit naturellement de la même sorte, sans que personne se soit avisé de les contredire. Quand on veut mieux dire que toute l'Eglise, on doit être assuré qu'on dira mal : ainsi la première excuse tombe d'elle-même.

II. La seconde n'est pas meilleure : N'être point séparé de Jésus-Christ, n'est autre chose en ce lieu-ci, que d'être uni à lui... La comparaison de la vigne et de ses branches, appuie mon interprétation : car tant que les branches ne sont point séparées du corps de la vigne, elles en reçoivent leur nourriture.

Je l'avoue, si par n'être point séparé, on entend ne l'être

¹ Rem. sur l'ouvr. en gén. n. 3. — ² Remont, p. 13.

point dans l'intérieur et non pas ne l'être point extérieurement; ce que l'auteur n'a pas voulu exprimer pour la raison que nous allons voir, et qui achèvera de démontrer que la seconde excuse est nulle.

Mais la troisième est insupportable : C'est, dit-il ¹, que Bèze, un des plus zélés défenseurs de la grâce efficace par elle-même, calviniste, et qui par conséquent ne peut être suspect en ce lieu-ci, ne s'est pas contenté de traduire *seorsim*, etc., il a aussi repris dans sa note la Vulgate qui a traduit : *sine me*. Voilà sans doute pour un prêtre catholique un bon garant que Bèze, un des chefs du calvinisme.

III. Mais, dit-il, il n'est point suspect, puisqu'il est un des plus zélés défenseurs de la grâce efficace par elle-même; à quoi il ne craint pas d'ajouter, que cette observation vient d'un homme qui entend la langue grecque, et est exercé dans les disputes de la grâce.

Il ne sait pas que cet homme si exercé dans cette matière, y est tombé dans une infinité d'erreurs; qu'il n'a soutenu la grâce, que pour l'outrer, jusqu'à nier la coopération de l'homme; et qu'il a détruit le libre arbitre, jusqu'à faire Dieu auteur du péché.

M. Simon, qui ne veut pas qu'il soit suspect, ne sait pas que tout auteur si démesurément outré, est toujours suspect, comme disposé à rejeter le bon sens; et que Bèze en particulier est suspect en cette occasion, comme ennemi de l'Eglise, et de la Vulgate qu'il a pris plaisir de reprendre dans sa note, comme notre auteur le remarque. Il ajoute, qu'il y a aussi repris Erasme de la même faute; et on voit que Bèze a voulu s'élever au dessus d'un homme plus sensé que lui, et qui ne savoit pas moins la langue grecque. Voilà les auteurs non suspects, que M. Simon appelle en témoignage contre la Vulgate, et contre toute la tradition.

IV. Mais il nous cache son secret : il a trouvé moins odieux de citer Bèze, quoique calviniste, que Grotius et les sociniens, qui sont ses guides cachés. J'ai rapporté ² l'interprétation d'un socinien, et celle de Grotius, qu'il choisisse entre les deux; le premier réduit la séparation à celle de l'apostasie; l'autre la réduit à se séparer des préceptes et des exemples de Jésus-Christ : tous deux la mettent par

¹ Remontr. p. 13, 14. — ² Ci dessus Rem. gén. n. 4. Rem. sur Grot. n. 7.

conséquent dans quelque chose d'extérieur, sans songer à l'influence intérieure de la grâce : voilà toute la finesse de la nouvelle version.

On n'a qu'à lire les paroles d'un socinien ¹, et surtout celles de Grotius, comme je les ai rapportées, pour voir d'où la note de M. Simon a été prise. Grotius y est transcrit de mot à mot ; et qui saura prendre l'esprit de M. Simon dans tout son livre, ne pourra douter de son dessein.

On peut voir encore ce qu'il cite de Gaigney ² ; c'est que celui qui se sépare de Jésus-Christ par l'hérésie et par l'infidélité, comme un serment inutile, ne peut recevoir le suc de la grâce, etc. Voilà donc, encore un coup, à quoi se réduit la séparation d'avec Jésus-Christ ; tout se rapporte à l'hérésie et à l'infidélité, comme si le péché mortel n'étoit rien : et Gaigney, dit M. Simon, a très bien exprimé le sens de ce verset de saint Jean dans ses scolies. S'il a bien cité Gaigney, cet auteur se réfute lui même, et je n'ai point à m'en mettre en peine ; puisqu'il est clair, quoi qu'il en soit, que M. Simon a composé, non seulement sa note, mais encore son texte, des paroles de deux hérétiques qui sont Bèze et Grotius.

IV^e REMARQUE.

Sur ces paroles de saint Paul : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü, Rom. ix. 13.

I. Deux questions sur ce passage. — II. Qu'il y a une altération inexcusable dans le texte de la version de Trévoux. — III. L'auteur prouve ce qui n'est pas en question. — IV. Démonstration de l'erreur de M. Simon. — V. Esaü considéré en deux manières. — VI. Réflexion sur la doctrine précédente. — VII. M. Simon cite trois auteurs, dont les deux premiers ne disent rien. — VIII. Sentiment de M. Simon sur Estius. — IX. Doctrine de Salmeron. — X. Remarque sur le passage de saint Luc, xiv. 29.

I. On sait assez que M. Simon a mis dans son texte, J'ai plus aimé Jacob qu'Esaü, en supprimant hardiment la haine exprimée dans la Vulgate comme dans le grec : on a été étonné de cette hardiesse ; la censure l'a sévèrement reprise ; j'en ai parlé amplement en deux endroits ³ : il reste

¹ Ci dessus Rem. gén. n. 4. Rem. sur Grot. n. 7. — ² Remontr. p. 13 Ibid. — ³ Ci dess. Rem. gén. n. 6 et 7.

maintenant à examiner, si j'ai prévenu les vaines défaites exposées dans la Remontrance ¹.

Il y a ici deux questions, l'une sur le texte de la traduction, et l'autre sur la note.

Première question sur le texte de la version.

II. La première question est trop aisée à résoudre, pour mériter un long discours. Il n'y a qu'à dire en un mot, que c'est une altération du texte que de mettre le commentaire à la place du texte même : c'est le principe de l'auteur dans sa préface : or, est-il que le même auteur est visiblement tombé dans ce défaut : tomber dans ce défaut, selon lui-même, c'est faire parler l'homme à la place du Saint-Esprit : il est donc tombé dans le défaut de faire parler l'homme à la place du Saint-Esprit, qui est le plus grand et le plus énorme de tous les attentats.

J'entrerai encore en peu de mots dans une seconde considération. L'explication de saint Augustin, et des saints qui l'ont suivi dans la défense de la grâce contre Pélage, suppose en Dieu une haine véritable contre Esaü, comme figure des réprouvés, à cause qu'elle y suppose le péché comme l'objet de cette haine, et du moins le péché originel.

Pour abréger la matière, on voudra bien se contenter d'entendre ici le concile des saints évêques bannis en Sardaigne pour la confession de la foi. Voici comme ils parlent dans leur épître synodique, que saint Fulgence a composé ¹ : Vous dites, ce sont les paroles de ce saint concile aux catholiques qui les consultoient, que vous assurez qu'avant la naissance d'Esaü et de Jacob, Jacob est élu par une miséricorde gratuite, et qu'Esaü est haï par un juste jugement de Dieu, à cause du péché originel.

Voilà donc d'abord l'explication des catholiques bien posée, et la haine de Dieu contre Esaü établie ; c'est pourquoi ces saints confesseurs ajoutent que dans l'élection de Jacob, les dons de Dieu sont aimés ; et qu'au contraire dans Esaü la malice de l'iniquité humaine est certainement condamnée. S'il ne falloit que rapporter cinq cents passages de cette force de saint Augustin, et des autres saints, tout le monde sait qu'il seroit aisé de le faire : d'où il faut conclure avec le saint concile de Sardaigne ³, que c'est par

¹ Remontr. pag. 14, et suiv. — ² Cap. vi. — ³ Ibid. vii.

la miséricorde que Jacob a été préparé à la gloire, et que par une juste colère (qui présuppose le péché) Esaü est justement préparé à la peine. Voici donc en quoi le traducteur de Trévoux est inexcusable ; c'est qu'une interprétation si autorisée et si solennelle, qui est celle de saint Augustin, de tant de saints, et notamment d'un si grand nombre d'évêques bannis pour la foi de la Trinité, demeure exclue par le texte même, sans pouvoir seulement être écoutée.

Qui a donné cette liberté à un interprète particulier ? Qu'il soit permis, si l'on veut, de disputer contre leur sentiment : mais que malgré la conformité du Grec et du Latin de la Vulgate, sans que jamais ni les Grecs, ni les Latins aient lu autrement, on ferme toute entrée à saint Augustin, et à ce nombre infini de disciples qu'il a toujours eu dans l'Eglise ; c'est soumettre le texte sacré à sa fantaisie ; c'est le déterminer de sa propre autorité ; c'est une manifeste corruption de l'Ecriture, et un attentat inouï jusqu'à présent parmi les fidèles.

Seconde question : Si, dans le fond, *haïr* n'est que moins *aimer*.

III. L'auteur, qui sent en lui-même que dans le fond il ne peut défendre sa note non plus que son texte, tâche dans sa Remontrance de se sauver comme il peut dans l'obscurité des opinions de l'école sur la réprobation, qu'il prend mal, et qu'il n'entend pas. Je serai donc contraint ici de démêler ces subtilités pour ne lui laisser aucune réplique ; et j'ai besoin d'un lecteur appliqué.

Il prend grand soin de montrer que *haïr* se prend quelquefois dans l'Ecriture pour moins *aimer* : c'est ce qu'on ne lui a jamais contesté, et la censure de Paris porte expressément que s'il s'étoit contenté de mettre dans ses notes son explication du mot de *haïr* et de haine, avec les précautions nécessaires, on pourroit ne le pas relever ; ce qui montre la grande attention qu'on a apportée à parler correctement.

J'ai eu aussi la même prévoyance, et l'on a pu voir¹ que bien éloigné d'exclure le moins *aimer* dans la réprobation, j'ai marqué les opinions de l'école, où elle commence par là : ainsi, l'erreur de l'auteur n'est pas d'admettre un moins

¹ Ci dess. Rem. gén. n. 7.

aimer, mais c'est d'y réduire toute la haine dans la réprobation d'Esäü.

IV. Pour démontrer cette erreur, il ne faut qu'arranger quelques propositions en cette sorte.

Première proposition. Dans une opinion de l'école, qui est la plus rigoureuse, la réprobation est d'abord et dans sa racine un moins aimer. La raison est que dans cette opinion la réprobation consiste en Dieu à préparer aux réprouvés par sa volonté souveraine, de moindres grâces qui les laissent tomber dans le péché, et y mourir. C'est donc ici un moins aimer; mais il n'en est pas moins certain en toute opinion, et c'est même un point de foi, que la réprobation n'a d'exécution, qu'en présupposant le péché qui est l'objet de la haine, avec la volonté de le punir. C'est là ma première proposition, qui, comme on voit, a deux parties, qu'il faut soigneusement remarquer.

Seconde proposition. La réprobation ainsi regardée dans son entière exécution et dans son effet total, est celle qui supposée par saint Paul, depuis le verset 13, où est marquée la haine pour Esäü, jusqu'à la fin du chapitre. C'est ce qui paroît par ces paroles : Dieu voulant montrer sa colère, y 22. et encore dans celles-ci, Dieu fait des vaisseaux d'honneur, et des vaisseaux d'ignominie, y 21. Il fait des vaisseaux de colère préparés à la perdition, et des vaisseaux de miséricorde préparés à la gloire x. 22, 23 : toutes expressions qui, en quelque manière qu'on les prenne dans la destination de Dieu, ne peuvent avoir leur exécution, ou comme nous avons parlé, leur effet total, qu'en présupposant le péché comme l'objet de la haine. En un mot, il n'y a point de colère, il n'y a point de perdition, il n'y a point d'ignominie dans l'exécution, qu'en vue du péché permis de Dieu : et ainsi ces expressions, en les regardant dans l'exécution, ont un rapport nécessaire avec la haine marquée dans le verset 13.

Troisième proposition. Cette doctrine sur les réprouvés ne peut être universellement vérifiée, qu'en supposant le péché originel : la raison est, qu'il y a des réprouvés parmi les petits enfants, qui par eux-mêmes n'ont fait ni bien ni mal. Sans ici examiner en particulier à quelles peines ils sont condamnés, c'est assez que le concile de Lyon, et le concile de Florence ¹ aient défini, Que les âmes de ceux

¹ Conc. Flor. dec. union.

qui meurent, tant dans le péché actuel, que dans le seul péché originel, descendent incontinent dans l'enfer, pour y être inégalement punies. Les voilà donc réprouvés à leur manière, et réprouvés pour le seul péché originel, qui par conséquent entre dans les causes de leur réprobation à l'égard de son effet total. C'est aussi ce qui les rend par nature enfants de colère, comme parle le même saint Paul, c'est à dire enfants de vengeance et de perdition, ce qui n'est pas sans quelque haine : la haine entre donc aussi dans l'effet total de leur réprobation, et c'est là une vérité catholique.

Quatrième proposition. Quand on réduit absolument la réprobation à un simple moins aimer, comme fait M. Simon, même dans son texte, on exclut celle qui présuppose dans sa totale exécution le péché originel, ce qui est l'hérésie formelle des pélagiens et des sociniens.

Disons donc pour abrégé ce raisonnement, que selon la doctrine de M. Simon, il n'y a point de petits enfants qui soient réprouvés ; que saint Paul ne les comprend pas parmi les vaisseaux, dont Dieu fait ce qu'il lui plaît ; et qu'ils n'ont point de péché que Dieu résolve de punir : c'est là une hérésie manifeste ; et ainsi l'explication qui réduit tous les effets de la réprobation à un moins aimer, est hérétique. La démonstration est complète, et ne souffre aucune réplique.

V. Pour entendre à fond cette haine contre Esau, il faut le considérer en deux manières : premièrement selon l'histoire : secondement selon l'usage que saint Paul en fait, et le personnage qu'il lui donne, qui est celui d'être la figure des réprouvés.

Selon la première considération, on peut dire avec beaucoup d'interprètes, qu'Esau a été haï, parce qu'il a été moins aimé, et favorisé de moindres bienfaits : mais à le considérer selon le personnage prophétique que le Saint-Esprit lui attribue par saint Paul, c'est à dire, comme la figure des réprouvés, il ne peut être qu'un objet de la vengeance divine ; c'est à dire de la colère universelle de Dieu contre le genre humain, que les pélagiens et les sociniens ne veulent pas reconnoître.

Quand je dis qu'on peut penser que selon l'histoire, être haï à Esau signifie être moins aimé, je ne dois pas oublier qu'on peut aussi penser le contraire avec beaucoup de rai-

son ; car non content de ne pas donner à Esaü une terre aussi abondante qu'à Jacob, Dieu lui a donné une terre pierreuse, des déserts et des montagnes stériles.

Il n'a pas seulement privé sa postérité de l'empire dont devoit jouir celle de Jacob, mais encore il l'a réduite à la servitude, et l'a mise sous le joug de la race de son cadet, conformément à l'oracle de la Genèse conçu en ces termes : L'ainé sera soumis au cadet ¹, ce qui étoit dans l'ancienne loi la figure odieuse de la servitude du péché.

Les interprètes ramassent beaucoup d'autres circonstances, qui font voir qu'Esaü n'a pas été seulement moins favorisé dans sa postérité, mais encore qu'il a été traité durement, privé de l'alliance jurée à Abraham, et livré finalement à l'idolâtrie, pour accomplir la figure des réprouvés qu'il portoit en sa personne. Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'en le regardant comme figure des réprouvés, il est justement haï de Dieu, à cause du péché, ou originel, ou actuel, qui est inséparable de cet état.

VI. Il est important de bien entendre ce personnage d'Esaü, comme figure des réprouvés ; car en effet il est la figure, tant de ceux qui sont rejetés pour le seul péché originel, que de ceux qui le sont pour les péchés actuels. Les Pères du concile de Sardaigne ont sagement remarqué ² qu'Esaü, à le regarder dans sa personne, avoit été purifié du péché originel par le sacrement de la circoncision : mais qu'ensuite il a persisté par la malice de son cœur dans les sentiments d'un homme charnel, où il étoit retombé.

C'est aussi pour cette raison que dans l'épître aux Hébreux, saint Paul l'appelle profane, qui a vendu sa progéniture, et qui a été réprouvé sans avoir trouvé lieu à la pénitence, encore qu'il demandât avec larmes la bénédiction de son père ³.

Il n'importe pas qu'Estius ait rapporté à Isaac, et non pas à Dieu, cette réprobation d'Esaü causée par ses démérites précédents ⁴. Il suffit que ce soit là une image des réprouvés en la personne d'Esaü. Mais afin qu'elle soit complète, il faut encore qu'il soit l'image de ceux qui sont rejetés pour le seul péché originel ; ce qui paroît dans saint Paul, lorsqu'il remarque ⁵, que dès le ventre de la mère, et avant

¹ Genes. xxv. 23. — ² Cap. vii. — ³ Hebr. xii. 16, 17. — ⁴ Est. in Rom. ix. 13. — ⁵ Rom. ix. 11, 13.

que Jacob et Esaü fussent nés, il étoit vrai qu'Esaü étoit né pour la servitude, et que Dieu le haïssoit comme il aimoit Jacob.

Il est donc vrai qu'Esaü, comme figure des réprouvés, est un personnage toujours odieux, en qui se trouve le péché, ou originel, ou actuel, ou tous les deux, à regarder sa réprobation dans son exécution et dans son effet total; qui est ce que nous avons à prouver.

VII. Voyons maintenant les autorités qu'allègue M. Simon : il cite Tolet, il cite Estius, il cite Salmeron, et il prétend que ces trois auteurs concourent à prendre haïr pour moins aimer¹; mais d'abord il ne produit pour cette fin aucun passage de Tolet. Venons donc à Estius. Il en rapporte deux endroits²: le premier, où il dit que le haïr s'entend des biens temporels, dans son origine chez le prophète Malachie, et que c'est là le sens littéral de ce prophète; ce qu'il répète dans la page suivante.

Je l'avoue, en regardant Esaü selon son personnage historique, et non pas selon le personnage prophétique, comme figure des réprouvés, ainsi qu'il a été dit, et qu'Estius le reconnoît.

Mais, ajoute-t-il, Estius avoue que c'est là un sens mystique et spirituel. Je l'accorde encore, à condition qu'on reconnoitra avec le même Estius, que ce sens mystique et spirituel, est celui que le Saint-Esprit a eu principalement en vue : ce qui est certain par saint Paul.

L'autre passage qu'il cite, est celui où Estius tient pour constant, qu'il ne s'agit point par toute la suite du discours de l'apôtre, de cette masse corrompue par le péché originel, dans laquelle Esaü étoit compris.

Il est vrai que ce commentateur veut une réprobation indépendante de cette masse, et uniquement dépendante de la volonté absolue de Dieu, qui permet que les réprouvés tombent dans le péché, sans autre raison que son unique bon plaisir; mais il ne laisse pas de reconnoître, ce qui aussi est un point de foi, que la réprobation regardée dans son effet total, où la damnation est comprise, renferme le péché comme l'objet d'une juste haine et d'une juste vengeance, ainsi qu'il a été dit.

Il reconnoît même³ que la supposition d'une masse cor-

¹ Remontr. p. 16. — ² Ibid. p. 15, 16. — ³ In Rom. ix. 21.

rompue et damnée, selon l'exposition de saint Augustin, à sa vérité dans le passage de l'apôtre : ce qui ne peut avoir lieu qu'à l'égard des petits enfants morts sans baptême, et qui ne sont rejetés ni haïs qu'à cause du seul péché originel, il n'en faut pas davantage pour établir notre explication,

Au reste, je ne trouve pas bien clairement dans Estius¹, que le haïr de saint Paul soit un simple moins aimer : il joint au moins aimer et moins estimer, *post habere*, un négliger, un ne s'en soucier pas, un mépriser, un rejeter ; ce qui en effet approche bien près de la haine ; et s'il allègue un passage de saint Thomas qui porte que Dieu hait ceux à qui il ne veut pas donner ce grand bien qui est la vie éternelle, il faut entendre qu'il ne le veut pas, non point de la volonté générale et antécédente, mais de la volonté absolue ou même de la volonté conséquente, qui toutes deux dans leur dernière exécution présupposent le péché.

VIII. Puisque M. Simon cite Estius pour sa défense, nous le prions de se souvenir de ce qu'il en a dit dans sa critique² : c'est que ce commentateur étant théologien, et ayant pris parti pour saint Augustin et pour saint Thomas, on y trouve quelquefois plutôt la théologie de ces deux grands hommes que celle de saint Paul. Voilà en en passant, de ces traits malins où l'on connoît le caractère de M. Simon, qui d'un seul coup attaque saint Augustin, saint Thomas, et Estius même, comme opposés à saint Paul, et attaque en même temps toute la théologie, puisqu'il nous donne, selon sa coutume, la qualité de théologiens, comme affaiblissant dans Estius celle de commentateur.

Quand donc il semble défendre les bons thomistes, comme Estius³, et vouloir se conformer à leurs sentiments, on voit bien qu'il n'y a rien là de sérieux, et que toute l'utilité qu'il en veut tirer est de défendre le moins aimer des sociniens, très éloigné du moins aimer de ces bons thomistes.

IX. Je n'aurai maintenant qu'un mot à dire de Salmeron⁴ : toute sa doctrine est renfermée dans cet unique passage : « Si on prend la réprobation, comme plusieurs la prennent, pour l'exclusion de la gloire, elle ne se fait pas sans des démérites précédents. Mais si on prend avec saint

¹ In Rom. ix. 13. — ² Hist. crit. du nouveau Test. ch. XLIII. p. 630. —

³ Remont. p. 27. — ⁴ Tom. XIII. disp. 27. in Rom. ix. 13. p. 610.

Thomas la prédestination pour la volonté éternelle de donner la grâce et la gloire, et la réprobation pour la volonté de permettre le péché et de le punir, on doit assurer que sans aucun mérite ou démérite précédent, et par la seule volonté de Dieu, l'un est élu ou aimé, et l'autre rejeté ou haï, mais d'une haine ainsi appelée dans un sens métaphorique, selon la coutume de l'Écriture, qui dit que celui-là est haï, à qui on préfère un autre. »

Il paroît par ces paroles qu'il n'y a ici qu'à s'entendre, et qu'on est d'accord dans le fond. Si on prend la réprobation pour la permission du péché, c'est un moins aimer : si on la prend pour l'exclusion de la gloire, elle se fait pour les démérites, et c'est une haine véritable, puisque, comme dit le même auteur ¹ : « Dieu hait les pécheurs comme pécheurs, conformément à cette parole, que Dieu hait l'impie et son impiété : ce qu'il étend dans le même lieu au péché originel, qui rend tout homme pécheur par lui-même, et naturellement enfant de colère, c'est à dire ennemi capital de Dieu. »

Il suit du même principe, et selon le même auteur ², que les vaisseaux de colère dont parle saint Paul, sont regardés par cet apôtre comme étant dans le péché, à cause que la colère est la volonté d'en exiger la juste vengeance.

Le même Salmeron prouve encore que l'endurcissement est la punition des péchés précédents, en sorte, dit-il ³, que la dernière (et complète) réprobation présuppose les démérites, et par conséquent une véritable haine, ce qui est précisément notre explication.

Cessons donc de disputer des mots, et pour abrégier toute la doctrine précédente, disons-en une parole; qu'unir ensemble le moins aimer avec le haïr dans la totale réprobation, c'est un sentiment catholique : mais que réduire la réprobation à un simple moins aimer sans haine, c'est un sentiment hérétique et pélagien; puisque c'est nier la réprobation pour le seul péché originel.

X. Personne sans doute ne niera jamais que la haine de son père, de sa mère, et celle de sa propre vie ou de sa propre personne, ne soit figurée : mais si c'est une raison suffisante de la changer, comme a fait l'auteur dans le texte

¹ Tom. XIII. disp. 3. p. 76. — ² Ibid. disp. 4. — ³ Ibid. 18, 28, p. 614, 615.

d'une version, il en faudra retrancher beaucoup d'autres choses : il faudra effacer le feu que Jésus-Christ est venu allumer sur la terre, la croix qu'il nous ordonne de porter tous les jours, et enfin tant d'autres passages qu'il ne resteroit rien d'entier dans l'Evangile : mais au contraire, plus ces figures sont fortes et expressives, plus il les faut conserver comme un monument précieux des sentiments de Jésus-Christ. Ce n'est pas assez de les retenir dans le texte, il faut que les explications se ressentent de la force des paroles, c'est à dire qu'il ne faut pas se contenter de donner à Jésus-Christ une simple préférence sur ses parents, et sur soi-même, il faut que le chrétien entende qu'il doit ici employer une espèce de violence, pour détruire à fond tout ce qui s'oppose à notre salut, en quelque endroit qu'il se trouve, fût-ce dans nous-mêmes. Saint Augustin nous en a donné l'exemple dans sa belle épître à Létus ¹. C'est ainsi que s'accomplit le précepte de l'Evangile, Le royaume des cieux se prend par force, et les violents l'emportent : toute courte qu'est cette réflexion, elle convaincra le traducteur de l'attentat qu'il a commis, non seulement en changeant le texte, mais encore en affaiblissant le sens de l'Evangile, comme je l'ai remarqué ².

V^e REMARQUE.

Sur le latin de la Vulgate. Préface de la Version, p. 18.

La censure a repris l'auteur de ses paroles inconsidérées sur ce sujet ³; j'en ai parlé dans les remarques sur la préface ⁴. L'auteur se défend contre la censure dans la Remontrance ⁵, et prétend qu'on lui fait accuser la Vulgate dans un endroit où il la justifie : mais s'il ne vouloit que justifier la Vulgate, pourquoi se servir de ces paroles ⁶ : Le latin de notre Vulgate a jeté dans l'erreur, non seulement quelques uns de nos traducteurs; mais encore quelques protestants? Est-il permis de rejeter sur la Vulgate l'erreur de ceux qui la prennent mal par ignorance ou par malice, et n'est-ce pas délibérément vouloir faire soupçonner qu'elle est en faute? Qu'il apprenne donc à parler respec-

¹ Epist. 35. — ² Rem. sur l'ouvr. en gén. n. 7. — ³ Ceus. p. 7. — ⁴ Rem. sur la préf. IV. pass. — ⁵ Remontr. p. 4, 6. — ⁶ Préf. p. 18, 19.

tueusement d'une version si vénérable et si authentique, et qu'il cesse de la rendre suspecte par des expressions ambiguës.

VI^e ET DERNIÈRE REMARQUE.

Sur trois erreurs de M. Simon dans ses justifications; première erreur : se croire à couvert de toute censure, lorsqu'il ne s'agit pas de la foi et des mœurs.

- I. Sentiment de l'auteur et sa plainte qu'on est trop décisif. — II. Deux propositions, où sont expliqués deux défauts, qu'on peut trouver dans les versions et explications de l'Ecriture, indépendamment de la foi : première proposition. — III. Seconde proposition; exemple tiré de la seconde aux Corinthiens, 1. 9. — IV. Paroles de M. Simon, qui prouvent une vérité de fait très importante à cette cause. — V. Calomnie étrange de M. Simon. — VI. Si l'on fait tort à M. Simon de le tenir pour suspect. — VII. Histoire remarquable de M. Simon. — VIII. Moyens donnés à M. Simon de n'être plus suspect à l'Eglise : passage de saint Cyprien. — IX. Expédient de M. Simon et conclusion de cet ouvrage.

I. Nous avons déjà relevé le passage de la Remontrance, où l'auteur avoue qu'il se donne la liberté ¹, lorsqu'il ne s'agit ni de la foi, ni des mœurs, d'interpréter l'Ecriture d'une autre manière que les Pères.

Et parce qu'il présuppose en un autre endroit de la Remontrance ², que l'Eglise n'a rien décidé sur le point de l'adoration des Mages, il conclut qu'il en peut dire tout ce qu'il lui plaît.

Je ne répèterai pas ce qui a été dit sur ce sujet; c'est qu'il y a une tradition qui doit précéder les décisions de l'Eglise, et qui fait la loi aux interprètes. Nous avons encore prouvé, qu'outre ce qui est directement hérétique ou erroné, ou contre la foi, il y a ce qui l'obscurcit, ce qui l'affoiblit dans ses preuves, ce qui la blesse dans ses conséquences, et tout cela est matière de censure. M. Simon ne veut pas entendre une vérité si constante et si nécessaire, il s'en tient rigoureusement à la foi et aux décisions; et plutôt à Dieu du moins qu'il n'y donnât aucune atteinte.

Il se plaint ³ que, je ne sais qui, qu'il a en vue, paroît souvent trop décisif en matière de religion. Il devoit donc expliquer ce que c'est d'être trop décisif : mais il jette ce

¹ Remontr. p. 8. Ci dessus Addit. I. Rem. n. 7 et 9. — ² Ibid. p. 21. — ³ Ibid.

mot en l'air, sans s'expliquer, pour insinuer qu'en matière de religion, les sentiments les plus libres sont en même temps les plus favorables : c'est ce qui lui a fait mépriser tant de traditions authentiques ; on est, dit-il, trop décisif : il oublie que c'est un autre défaut de ne l'être pas assez, et d'être un observateur peu exact de la tradition des Pères.

II. Passons outre ; et sans parler davantage de ce qui regarde précisément la foi et les mœurs, montrons à M. Simon qu'il s'égare visiblement dans les deux cas que je vais marquer en deux propositions : la première, que sans attaquer la foi et les mœurs, on est condamnable dans la version et explication de l'Ecriture, lorsque on y affecte des nouveautés et des singularités. Je comprends sous ces paroles des curiosités vaines et des hardiesses à introduire ses propres pensées, ou dans l'explication, ou même dans la version de l'Ecriture ; car c'est là précisément se donner un air de savant aux dépens de l'Evangile, et vouloir se faire un nom dans l'Eglise, plutôt en contentant les curieux, qu'en édifiant les fidèles.

La suite de ces instructions fera paroître que l'ouvrage de M. Simon est rempli à toutes les pages de ces dangereuses affectations : j'en rapporterai un exemple qui me vient en ce moment dans l'esprit. Quant, sur ces paroles de saint Jean, xv. 20 : S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre, il allègue comme probable la version d'épier leur parole, au lieu de la garder, il n'y a rien là sans doute contre la foi ; mais l'affectation d'une traduction si bizarre et si inouïe, montre un désir de se distinguer par des nouveautés qui scandalisent le lecteur. Si l'on veut encore un autre exemple, il n'y a rien non plus contre la foi de mettre dans les Actes, vi. 7, les sacrificateurs du commun, au lieu d'un grand nombre de sacrificateurs. Mais cet endroit, bien loin d'édifier, excite le mépris d'une version téméraire, et qui veut faire la savante si mal à propos. C'en est assez, et quant à présent, je me contente d'avoir démontré que les erreurs contre la foi et les mœurs ne sont pas les seules qu'on est obligé de reprendre. Mais voici quelque chose de plus important, qu'il faudra développer avec plus de soin.

III. Seconde proposition. C'est un caractère dangereux dans un interprète, d'être porté à suivre les hérétiques,

quand même il ne s'agit point de leurs erreurs. J'en ai apporté plusieurs exemples dans cet écrit ¹ : mais celui-ci me paroît très important. Sur ces paroles de la seconde aux Corinthiens, 1. 9, au lieu d'une réponse, ou d'une sentence de mort, M. Simon met au contraire dans le texte même une assurance de ne point mourir. Saint Chrysostôme est contre lui, comme tous les Grecs, et tous les autres interprètes. La censure a condamné son explication, et la Remontrance se justifie par ces paroles ¹ : Je ne suis point l'auteur de cette interprétation, elle se trouve appuyée et expliquée fort au long par Heinsius, qui a été un des plus savants critiques du dernier siècle ; ainsi ce n'est point une nouveauté.

Telle est donc la nouveauté qu'il veut éviter : quoique son interprétation soit née en nos jours, elle ne lui paroît pas nouvelle, pourvu qu'elle soit d'un critique, quand même il seroit protestant : il n'a pas même besoin que ce critique soit théologien, et c'est assez qu'il soit humaniste, poète, ou orateur, comme Heinsius ; on n'oppose que cet auteur hérétique au torrent des interprètes, qui ont saint Chrysostôme à leur tête. Non content de faire une note d'une telle interprétation, M. Simon en compose son texte, où sans autre garant qu'Heinsius, il met la négative pour l'affirmative : accoutumé à suivre de tels interprètes il croit son excuse si valable, qu'il n'en oppose point d'autre à une censure si authentique ; n'est-ce pas avoir perdu, je ne dirai pas tout jugement, mais toute pudeur ?

La raison dont il appuie Heinsius, n'est digne que de mépris : et sans perdre de temps à la rapporter, il suffit que nous ayons vu qu'un prêtre passe sa vie à chercher dans toute sorte d'auteurs catholiques ou protestants, indifféremment, ce qu'il y a de plus singulier et de plus bizarre, pour en composer quand il lui plaît, le texte de l'Ecriture, sous prétexte qu'il se permet tout, pourvu qu'il ne s'agisse point de la foi ; et il veut que les évêques lui laissent mettre une telle version entre les mains des fidèles !

Il ne songe pas que prendre le goût des hérétiques, même dans les choses indifférentes, c'est se disposer peu à peu à goûter leurs erreurs, à se nourrir d'un esprit de libertinage, et vouloir accoutumer les fidèles à faire ce qu'il leur plaira de l'Evangile.

¹ Ci dess. Rem. sur l'ouvr. en gén. n. 10, 11. 12. — ² Remontr. p. 17.

Seconde erreur de M. Simon dans ses justifications : se croire à couvert de toute correction en cherchant dans les versions approuvées, quelque catholique qui aura traduit comme lui.

IV. C'est une vérité constante par l'expérience, qu'il n'y a point dans les langues vulgaires de versions si exactement examinées, qu'il n'ait échappé à l'examen quelque faute plus ou moins grande, mais que toujours il faudra reprendre. On voit aussi tous les interprètes demander pardon pour leurs traductions, et promettre de se corriger au premier avis. M. Simon déclare lui-même dans sa préface ¹, qu'il n'est pas assez vain pour croire que sa version soit tout à fait exempte de défauts, et aussi qu'il ne la donne que comme un essai, et non pas comme un ouvrage parfait ; il passe jusqu'à l'excès de juger cette exactitude impossible, et dès la première page il parle ainsi ² : Si je donne une nouvelle traduction, ce n'est pas que je prétende qu'elle soit exempte de fautes ; car cela n'est pas possible.

Ces fautes de son aveu peuvent être si considérables, que même elles donnent atteinte à la divinité du Fils de Dieu, et voici comme il en parle dans la Remontrance ³ : Votre Eminence connoîtra par ce moyen, que Messieurs de Port-Royal, qui de leur propre aveu, ont employé trente ans à composer leur traduction du nouveau Testament, ne sont pas éloignés en plusieurs endroits des explications qui fortifient les sentiments des anti-trinitaires, tant il est difficile d'atteindre cette perfection que demande l'interprétation des livres sacrés. Il ajoute : Ces mêmes fautes se trouvent dans la nouvelle édition de la Bible française de M. de Sacy, qui a été revue et examinée par plusieurs savants théologiens de Paris, sur le témoignage desquels votre Eminence a accordé sa permission ou approbation.

Sans approuver le fond de la remarque, il me suffit que l'auteur reconnoisse des fautes capitales dans les versions les plus travaillées et les plus examinées.

Cela étant, il est certain qu'on n'est pas justifié en citant des traductions conformes aux nôtres. Il en faut revenir au fond, comme je l'ai déjà démontré ⁴ ; autrement il suffiroit d'alléguer une faute de quelque interprète, pour la ren-

¹ Préf. p. 32. — ² Ibid. 2. — ³ Remontr. p. 20. — ⁴ Ci dess. Rem sur l'ouv. en gén. n. 27 et 28.

dre irrémédiable ; ce qui seroit le comble de l'aveuglement.

Mais à qui conviendra-t-il mieux de relever de telles fautes, qu'aux évêques qui sont chargés du dépôt des Ecritures ? ou quand le feront-ils plus sagement, que lorsque , ayant averti en particulier, durant plusieurs mois, ceux qu'ils trouvoient dans l'erreur, à la fin ils le diront à l'Eglise, selon le précepte de l'Evangile ? Ce seroit en vain que M. Simon aurait avoué des fautes, s'il n'étoit prêt à les corriger toutes les fois qu'il en sera averti par les juges légitimes de la doctrine. Il ne faut dont point triompher, comme il fait partout, de quelques traductions, qui se trouveront par hasard conformes aux siennes, et la bonne foi doit décider.

Troisième erreur de M. Simon dans ses justifications, de se croire justifié par la publication de sa Remontrance.

V. Il faut maintenant que je représente à M. Simon le mauvais personnage qu'il fait dans l'Eglise, en publiant sa Remontrance : en voici le principal fondement : « Etant persuadé, dit-il ¹, que les grandes affaires dont votre Eminence est chargée, ne lui ont pas permis de lire mon ouvrage, je la supplie très humblement de ne pas trouver mauvais que je lui fasse connoître en détail, que celui qu'elle a chargé de ce soin là m'attribue un grand nombre de fautes, dans lesquelles je ne suis point tombé. » Ainsi un archevêque aura eu le loisir de condamner un ouvrage, mais il n'aura pas eu le loisir de le lire : il aura chargé un autre d'un soin si essentiel à son ministère : c'est un juge qui aura jugé un procès sans en avoir vu les pièces, et qui s'en sera fié à un secrétaire, et encore à un secrétaire qui l'aura trompé : un jugement donné à l'aveugle sera publié solennellement dans les paroisses de la plus grande ville du monde , et d'un diocèse si considérable : voilà de quoi on accuse un archevêque si éclairé, si attentif par lui-même à ses devoirs, d'une sagesse si reconnue et si consommée pour gouverner l'Eglise de Dieu : et on fait régner ce reproche dans toute la Remontrance. Que M. Simon se juge lui-même sur les termes de soumission dont il accompagne une si étrange calomnie.

VI. Il ne veut pas qu'on le tienne pour suspect. Qui le

¹ Rem. p. 3.

sera donc, si ce n'est celui qui a vu condamner un livre où il traitoit le fondement de la religion, sans en avoir jamais rétracté aucune erreur ? qui a fait le procès aux Pères dans les formes ; et qui a introduit tant de nouveautés dans l'Eglise, qu'il n'y a personne en ce genre qui se soit plus signalé ?

Mais , dit-il ¹, plusieurs grands prélats lui ont fait des propositions pour travailler à des ouvrages utiles ? quelle inerveille ! ces invitations montrent bien la charité de ces prélats , qui tâchoient de le mettre dans un bon chemin , en éclairant sa conduite : mais s'il vouloit en tirer quelque avantage, il devoit donc alléguer quelques ouvrages utiles, où il eût effectivement répondu à la bonne intention de ces prélats ; et que voyons-nous sortir de sa plume ? une malheureuse version frappée des censures dès qu'elle a paru, et qui a fait un schisme dans une Eglise catholique si célèbre.

VII. Mais en se glorifiant des charitables invitations de nos prélats, il oublie les offres qui lui ont été faites par les protestants, et le concert où il est entré avec eux pour faire une nouvelle version française de la Bible. L'histoire en est remarquable : c'est lui-même qui la raconte dans l'ouvrage qui a pour titre, Réponse à la défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande ². C'est au chapitre second, et à la page soixante-dix-sept. Il se plaint que M. le Clerc, un remontrant de Hollande, bien connu, a déguisé cette histoire ; je le veux : je tiens pour faux tout ce que M. Simon en désavoue ; mais apparemment il ne niera pas ce qu'il rapporte lui-même. Or il rapporte : « qu'il y a dix ans que messieurs de Charenton résolurent de faire une nouvelle traduction de l'Ecriture ; que M. Justel (protestant, dont le savoir est connu) fit entrer M. Simon dans ce dessein ; et que le même M. Simon fit le plan de cette nouvelle version ; que tous ensemble, ils demeurèrent d'accord qu'il falloit donner au public une Bible française, QUI NE FAVORISAT AUCUN PARTI, et qui pût être également utile aux catholiques et aux protestants ; qu'on pria M. Simon de traduire quelques chapitres selon le plan qu'il avoit proposé, afin de servir de règle à ceux qui entreprendroient ce travail ; qu'il trouva quelque temps après chez M. Justel.

¹ Remontr. p. 30 et 31, etc. — ² A Rotterdam, chez Leers, 1687.

M. Claude et M. de Frémont (l'un ministre de Charenton, et l'autre bon huguenot, s'il en fut jamais, neveu du fameux d'Ablancourt); qu'il s'entretint avec eux sur ce nouveau dessein : qu'ils partagèrent entre eux toute la Bible, et que le Pentateuque échut à M. Claude.» Voilà sans doute un beau projet pour un prêtre catholique : c'est de faire une Bible propre à contenter tous les partis; c'est à dire, à entretenir l'indifférence des religions, et qui dans nos controverses ne décide rien, ni pour ni contre la vérité : le plan et le modèle d'un si bel ouvrage est donné par M. Simon, et le travail est partagé avec un ministre.

Au reste, on eût fait des notes : sans notes M. Simon convient encore aujourd'hui ¹ qu'on ne peut traduire la Bible, et il eût été curieux de voir comme on eût gardé dans ces notes la parfaite neutralité qu'on avoit promise entre l'Eglise et l'hérésie, entre Jésus-Christ et Bélial.

M. le Clerc racontoit dans sa lettre ², « que M. Simon avoit demandé trois mille livres de pension par an, pour employer son temps à ce travail; que sa demande parut raisonnable, et que l'on trouva un fonds de douze mille livres, que l'on résolut d'employer à l'entretenir quatre ans : c'est ce que M. Simon désavoue ³, et il soutient qu'on ne parla jamais des douze mille livres : » car aussi comment avouer qu'il ait vendu aux protestants sa plume mercenaire? Mais cependant ce qu'il avoue n'est guère meilleur. Il raconte quelque démêlé entre Genève et Charenton : Le plus fort de leur dispute, dit-il, rouloit sur un fonds de soixante mille livres, qu'un bon Suisse avoit destiné à cet ouvrage : et, continue-t-il, il se peut bien faire que si ces messieurs de Charenton en étoient devenus les maîtres, ils auroient reconnu les bons services que le prieur de Bolleville (c'est un des noms de M. Simon), leur auroit rendus pour attirer ce fonds à Paris. Voilà donc ce prieur de Bolleville devenu arbitre et médiateur entre Charenton et Genève, et leur homme de confiance : il favorisoit ceux de Charenton dans le dessein qu'ils avoient de s'attirer les soixante mille livres, et il espéroit partager le butin avec eux. Ne disons rien davantage; déplorons l'aveuglement de celui qui semble ne sentir pas la honte d'un tel marché,

¹ Remontr. p. 31. — ² Déf. des sent. sec. Lett. p. 53, à Amsterdam, chez Desbordes, 1696. — ³ Rép. à la Déf. Ibid. p. 78.

et déplorons en même temps la nécessité où nous sommes de faire connoître un auteur, qui voudroit être l'interprète de l'Eglise catholique, après s'être livré aux protestants, pour mériter auprès d'eux cette qualité.

VIII. Que si après qu'on le voit, de son propre aveu, capable d'entrer dans des liaisons si scandaleuses, il se plaint encore d'être tenu pour suspect, il a en main le moyen d'effacer cette tache, en s'humiliant devant l'Eglise, et en reconnoissant, comme il y est obligé, l'autorité de ses censures. Mais s'il persiste, comme il fait dans sa Remontrance, à soutenir ses notes les plus téméraires, et jusqu'aux altérations qu'il a osé faire dans le texte, il ne faudra pas s'étonner qu'il soit suspect, mais il faudra s'étonner s'il ne l'est pas encore assez à tout le monde. Car après tout, que prétend-il faire par sa Remontrance? veut-il dire que l'Eglise n'a pas le pouvoir de prononcer des censures, ou bien qu'il soit permis de les mépriser, ou que celle qui est prononcée contre un mauvais livre, dans le lieu où l'on en faisoit le principal débit, n'ait pas été nécessaire et légitime, ou peut-être qu'on satisfasse à une ordonnance publique par des libelles sans aveu? N'est-ce pas une règle constante de toute l'Eglise catholique, ou qu'il y faut acquiescer, ou qu'il faut se pourvoir par les voies que les canons ont prescrites sur les matières de doctrine? Mais qu'on entretienne la dissension parmi les fidèles, pendant qu'on devroit y mettre fin par une soumission édifiante; qu'on mette la division entre les frères, les vrais enfants de l'Eglise se soumettant à ses ordonnances, et les autres s'opiniâtrant à vouloir le testament de l'étranger, quoique réprouvé par un jugement légitime : c'est une erreur manifeste; c'est le cas précis où saint Cyprien diroit encore une fois ¹, « Qu'il y a dans chaque Eglise un seul évêque, un évêque qui est toujours unique : *episcopus qui unus est* : un seul juge établi de Dieu pour y tenir en son temps la place de Jésus-Christ; que tous les chrétiens sont obligés par le commandement de Dieu de lui rendre obéissance; et que la source des schismes et des hérésies, est qu'on n'est pas assez attentif à cette institution divine. » Ce sont les maximes inébranlables sur lesquelles l'Eglise est fondée; et les violer, dit le même saint Cyprien, c'est

¹ Epist. 54. ad Cor. et 68. ad Flor. Pup.

vouloir renverser par terre la force et l'autorité de l'épiscopat, et l'ordre sublime et céleste du gouvernement ecclésiastique.

Soumettons-nous à cet ordre, qui est celui de Jésus-Christ; éloignons du milieu de nous ces remontrances querelleuses, qui ne peuvent satisfaire à la justice, et qui ne font qu'entretenir parmi les fidèles l'esprit de dissension : elles n'ont donc aucun caractère de l'esprit de Dieu ; et si les esprits contentieux ont pratiqué ces mauvais moyens de se défendre, nous répondrons avec saint Paul, que ce n'est pas là notre coutume, ni celle de l'Eglise de Dieu : *nos talem consuetudinem non habemus* ¹.

Voici néanmoins l'expédient que M. Simon nous propose : supposé, dit-il ², qu'il y ait un grand nombre de fautes dans ma version du nouveau Testament, ne pouvoit-on pas les corriger ces fautes, ou en mettant des cartons (au hasard de les multiplier plus que les feuillets), ou dans une seconde édition? (et en attendant, les laisser entre les mains du peuple sans les reprendre), c'est la loi que M. Simon veut imposer à l'Eglise. Il ne sert de rien d'alléguer les autres versions, ni de leur comparer celle-ci, qui depuis le commencement jusqu'à la fin, est toute pleine d'altérations et d'erreurs qu'on ne peut dissimuler sans crime. C'est trop abuser de la patience de l'Eglise; il est temps de se soumettre à l'épiscopat, qui étant un par toute la terre, est offensé en la personne d'un seul évêque.

Que M. Simon vienne donc comme un prêtre obéissant à l'Eglise, faire lui-même ses remontrances dans les formes canoniques; alors, ou l'on trouvera dans un jugement légitime le moyen de le convaincre; ou, ce que l'on doit plutôt espérer, on aura la consolation que sans présumer de son savoir, il aimera mieux se laisser instruire.

¹ I. Cor. XI. 16. — ² Remontr. p. 1, 32.

DISSERTATION

PRÉLIMINAIRE

SUR LA DOCTRINE ET LA CRITIQUE

DE GROTIUS.

1. Grotius dégoûté du calvinisme, passe après les luthériens et les arminiens à l'extrémité opposée, et devient semi-pélagien — II. Episcopus tourne les arminiens au socinianisme : la pente de Grotius au même parti paroît dans deux lettres à Crellius qui sont rapportées. — III. Grotius prend l'esprit des sociniens sur la divinité du Verbe ; et M. Simon en convient. — IV. Doctrine de Grotius sur l'immortalité de l'âme , conforme à celle des Sociniens. — V. Témérité des critiques de Grotius sur les livres de l'Ecriture. — VI. Grotius nie l'inspiration des livres sacrés. — VII. Autre erreur de Grotius et des sociniens contre les prophéties qui ont prédit Jésus-Christ. M. Simon défend leur erreur. — VIII. Les Pères mal allégués par M. Simon en faveur de Grotius : démonstration du contraire par trois preuves, dont la première est tirée des anciennes apologies de la religion chrétienne. — IX. Seconde preuve tirée des anciennes confessions de foi : celle de saint Irénée : celle de Nicée : décision expresse des papes, et des conciles généraux contre Théodore de Mopsueste. — X. Troisième sorte de démonstration tirée des preuves des Pères pour la conformité des deux Testaments. — XI. Les marcionites, premiers auteurs d'Episcopus et de Grotius. — XII. Extrême opposition entre Grotius et les premiers chrétiens. — XIII. Conclusion des remarques sur les prophéties. — XIV. Grotius ouvertement semi-pélagien, accuse saint Augustin d'être novateur, et lui oppose les Pères qui l'ont précédé, l'Eglise grecque et lui-même avant ses disputes contre Pélagie. — XV. Arminius est la source de ces erreurs : M. Simon les suit tous deux dans le semi-pélagianisme, et dans son opposition à saint Augustin. — XVI. Ignorance de Grotius et de ses sectateurs sur les progrès de saint Augustin. — XVII. L'autorité de saint Augustin en cette matière clairement et savamment démontrée par le père Garnier, professeur en théologie dans le collège des Jésuites de Paris. — XVIII. Les oppositions que Grotius veut établir entre les Grecs et les Latins, et entre saint Augustin et les Pères ses prédécesseurs, sont détruites par des faits et des autorités certaines. — XIX. Progrès étonnants de Grotius dans la doctrine catholique : et sa démonstration, pour convaincre les protestants de calomnie contre le pape dont ils faisoient l'antechrist. — XX. Grotius demeure séparé de toute société chrétienne, et écrit deux livres pleins d'erreurs en faveur de cette indifférence. — XXI. Lettres importantes de Grotius sur la fin de sa vie, où il reconnoît la vérité de l'Eglise catholique

et romaine. — XXII. Tous les doutes de Grotius sur les liens extérieurs de la communion, sont éclaircis par cet aveu de la présence éternelle de Jésus-Christ dans son Eglise. — XXIII. Etrange erreur de Grotius qui faisoit les princes juges souverains des questions de la foi, et maîtres absolus de la religion. — XXIV. Deux sortes de décrets des empereurs chrétiens sur les matières de foi : Grotius les confond, faute de principes : ostentation de savoir dans les écrits des critiques. — XXV. L'exemple de Charlemagne mal allégué par Grotius dans l'hérésie d'Elipandus, archevêque de Tolède. — XXVI. Comment Charlemagne, choisi pour arbitre, accepta et exerça cet arbitrage. — XXVII. Paroles de Grotius qui fait de la religion une politique et lui ôte toute la force. — XXVIII. Que toute l'autorité de l'Eglise catholique est renfermée dans celle d'établir la foi : quand Grotius a connu cette vérité. — XXIX. Conclusion et abrégé de ce discours.

I. Si j'entre aujourd'hui, comme je l'ai souvent promis, dans la discussion à fond de la doctrine et de la critique de Grotius, ce n'est pas pour accuser un si savant homme, qui paroît durant environ trente ans avoir cherché la vérité de si bonne foi, et qui aussi à la fin en étoit si près, qu'il y a sujet de s'étonner qu'il n'ait pas fait le dernier pas où Dieu l'attiroit.

On sait les sentiments de Luther et des autres prétendus réformateurs contre le libre arbitre, et pour la fatalité qui faisoit Dieu auteur du mal comme du bien. Calvin et ses sectateurs y avoient ajouté l'inamissibilité de la justice chrétienne, au milieu des crimes les plus énormes, et la certitude infailible dans chaque fidèle de sa propre prédestination, en quelques crimes qu'ils pussent tomber : ce qui avoit des suites si affreuses que les gens modérés de la secte ne les pouvoient supporter.

C'est par cet endroit odieux que Grotius commença à se dégoûter du calvinisme, et se rangea dans le parti des remontrants ou arminiens, dont aussi il fut la victime. Echappé des prisons de son pays, il trouva ailleurs un meilleur sort, et ne cessa de regarder le calvinisme comme une secte de gens emportés, et qui avoient introduit dans la chrétienté sur la matière de la grâce et du libre arbitre, non seulement une doctrine outrée, mais encore des sentiments impies et barbares.

Quand on est une fois hors de la voie, on ne revient guère d'une erreur, qu'en se jetant dans l'extrémité opposée. Arminius, et Grotius après lui, passèrent du calvinisme au semi-pélagianisme : les luthériens avoient fait le même pas, et les mitigations de Mélanchton les avoient

menés peu à peu, des excès de Luther contre le libre arbitre, à ceux des semi-pélagiens qui l'outroient, et renversoient l'idée de la grâce. Les arminiens poussés par les calvinistes s'unirent de ce côté là aux luthériens; et outre leur pente naturelle vers cet affoiblissement de la doctrine chrétienne, ils furent bien aises de s'appuyer de ce parti.

II. Ils firent pis : Episcopus qui devint leur chef, les engagea dans sa tolérance, et peu à peu dans les erreurs de Socin; en sorte qu'être arminien et socinien en ce temps là, et jusque aujourd'hui, c'étoit à peu près la même chose. Grotius eut des raisons particulières qui l'inclinèrent à ce sentiment. Il écrivit contre Socin, le docte traité de la Satisfaction de Jésus-Christ; et Crellius y opposa une réponse, dont la modération gagna tellement Grotius, qu'elle attira à ce chef des sociniens les deux lettres de Grotius ¹, que Crellius a rendues publiques. La première, où il le remercie de sa réponse à son livre de la Satisfaction de Jésus-Christ, est écrite de Paris, du 10 de mai 1634, où il lui avoue, « qu'il lui a appris beaucoup de choses utiles et agréables, et l'a excité par son exemple à examiner plus à fond le sens des Ecritures : il ajoute, Je me réjouis avec notre siècle de ce qu'il s'est trouvé des hommes qui ne mettent pas tant la religion dans des controverses subtiles, que dans la vraie correction de leurs mœurs et dans un progrès continuel vers la sainteté. » C'étoit donner aux sociniens l'avantage dont ils se vantent le plus, à tort ou à droit, et qui en effet seroit grand, s'il se trouvoit véritable, ce que je n'ai pas ici à examiner : il conclut par ces paroles : « Ne pouvant rien autre chose pour vous, et pour ceux que vous aimez singulièrement, je prierai de tout mon cœur le Seigneur Jésus, qu'il vous protège, vous et les autres qui avancent la piété. »

La seconde lettre n'est pas moins forte, puisqu'elle contient ces mots : « J'ai résolu de lire et relire soigneusement vos ouvrages, à cause du fruit que j'en ai tiré : je continue, poursuit-il, à prier Dieu de donner une longue vie, et tous les secours nécessaires à vous et à vos semblables : » cette lettre est du 20 de juin 1632. Peu s'en faut qu'il ne se range avec les sociniens; et dans la dernière lettre il semble vouloir entrer dans une espèce d'indifférence, sur les

¹ Tom. IV. p. 232, 233.

controverses qui partagent les chrétiens, qu'il insinue indéfiniment être assez légères. Et telles sont les deux lettres dont nous avons eu souvent à parler ; mais qu'il a fallu rapporter ici plus au long , parce qu'elles sont un des fondemens de ce discours.

III. L'effet suivit les paroles : Grotius demeura longtemps si entêté des sociniens , que non content de les suivre dans les choses indifférentes, il en reçut encore des dogmes capitaux. Quoique en y regardant de près , le Verbe qu'il introduit dans le premier verset de l'Evangile de saint Jean , soit plutôt philosophique et platonicien , que chrétien et apostolique , on ne doit pas l'accuser d'avoir jamais tout à fait abandonné la divinité de Jésus-Christ. M. Simon , que je nomme ici , parce que je n'ai presque plus rien à rapporter de ses Critiques qui ne soit tiré de ses ouvrages qui portent son nom , demeure d'accord ¹ , « qu'il favorise l'arianisme ayant trop élevé le père au dessus du fils , commes'il n'y avoit que le père qui fût Dieu souverain et que le fils lui fût inférieur , même à l'égard de la divinité. Il a , continue-t-il , détourné et affoibli quelques passages qui établissent la divinité de Jésus-Christ. » Un de ces passages est celui où Jésus-Christ dit , qu'il est avant Abraham , où il explique après les sociniens qu'il est avant Abraham dans les décrets éternels de Dieu. Il y en a beaucoup d'autres que je n'ai pas besoin de rapporter : M. Simon en a remarqué quelques uns , et nous en avons montré d'autres ² , où lui-même est tombé dans cette faute qu'il reproche à Grotius. On ne peut concilier le bon sens qu'il attribue par excellence à Grotius avec tant de mauvaises interprétations qu'il reconnoît dans ses écrits. S'il avoit réduit ce bon sens à des choses indifférentes , on le pourroit supporter : mais comme l'erreur se trouve partout dans ses Commentaires sur l'Ecriture , il faut reconnoître qu'un auteur , qui , comme Grotius , fait sur le dogme autant de chutes que de pas , a renoncé au bon sens , ou se voit forcé d'avouer que les dogmes de la foi y sont contraires , ou que le bon sens consiste à suivre simplement le sens humain sans s'élever au dessus.

IV. Grotius étoit ébloui de ce bon sens des sociniens , lors-

¹ Hist. des Conm. du N. T. ch. LIV. p. 805. — ² I. Instr. Rem. gén. n. 16. Rem. sur la Préf. I. pass. n. 3. II. pass. n. 2 et 5. Rem. sur les Interpr. de Grot. n. 1 et suiv.

qu'il expliquoit ce passage de l'Ecclesiaste, xii. 7, la poudre (le corps humain) retourne à la terre, et l'esprit à Dieu qui l'a donné, par un vers d'Euripide, où il est dit, que chaque chose retourne à son principe, c'est à dire, le corps à la terre, et l'esprit à la matière éthérée: comme si l'*æther* étoit Dieu à Salomon même, aussi bien qu'aux stoïciens, qui l'invoquoient comme étant leur Jupiter, conformément à ce vers rapporté par Cicéron :

Aspice hoc sublime candens,
Quem invocant omnes Jovem.

Pour éclaircir ce texte de l'Ecclesiaste, il nous renvoie à son Commentaire sur Job, xxxiv. 14, et sur la Genèse, ii. 7. ce qui confirme l'erreur, puisqu'il remarque sur Job, que la vie de l'homme n'est pas plus de Dieu, que celle des animaux, et nettement sur la Genèse, que ces paroles de ce divin livre, où l'âme de l'homme est tirée du souffle divin, et d'une espèce d'inspiration, ou, si l'on veut, d'aspiration particulière, ne fond rien à l'immortalité de nos âmes, non plus que le passage de l'Ecclesiaste, « à cause, dit-il, que cette immortalité n'est pas de la première création, mais de la seconde », c'est à dire, de la régénération spirituelle: en sorte que les âmes ne sont immortelles que dans la nouvelle alliance. Ce qui aussi lui fait dire sur ces mots de notre Seigneur, tous vivent pour lui: Luc, x. 38, qu'Abraham, Isaac et Jacob vivent devant Dieu: par rapport à sa toute puissance, et à cause seulement que Dieu leur peut rendre la vie, c'est à dire, les ressusciter: par où, d'un seul trait, il met au néant toutes les âmes, même celles des premiers et des plus saints patriarches, jusqu'à la résurrection. Telle est sa théologie née dans la lecture des poètes et des orateurs, et fortifiée de la doctrine des sociniens.

V. Il n'y a point de critique plus téméraire que la sienne, puisque, selon lui, le livre de Job, aussi bien que l'histoire de Judith, ne sont autre chose, qu'une fiction et un roman: malgré la tradition de tous les siècles, et les témoignages expres de l'Ecriture même, où l'exemple de Job est marqué comme tiré d'une histoire très réelle et très véritable.

Il faut encore l'entendre sur ces paroles de l'Ecclesiastique: J'ai invoqué le Seigneur père de mon Seigneur, Eccli. ii. 14, où il prononce souverainement, que ce pere de son Seigneur est une addition des chrétiens: ce qu'il décide

sans texte , sans autorité , sans témoignage , et contre tout témoignage des modernes et des anciens , des catholiques et des protestans , et néanmoins voici son oracle : Croyez , dit-il , que Jésus (l'Ecclésiastique) a écrit : J'ai invoqué le Seigneur mon père ; et non pas le Seigneur père de mon Seigneur : comme s'il étoit absurde de reconnoître un Seigneur qui eût un père , ou qu'il n'y eût nulle mention dans les Ecritures , ou d'un être engendré devant l'aurore , ou d'une sagesse conçue et enfantée dans le sein de Dieu avant tous les siècles ².

Grotius étoit modeste de son naturel : et néanmoins il lui échappe partout des décisions semblables , à cause que l'esprit critique rend les hommes déterminatifs , et leur fait préférer leur goût et leurs conjectures qu'ils croient dictées par le bon sens , à toute tradition et à toute autorité.

Il suit en cela ce qu'il avoit dit dans sa préface sur le livre de la Sagesse , où , après avoir avoué que ce livre précède le pontificat de Simon , qui est plus ancien que les Machabées , il ne laisse pas d'assurer , « qu'un chrétien y a ajouté , ainsi qu'à l'Ecclésiastique , selon qu'il lui a paru commode , des sentiments chrétiens ; » ce qu'il avance sans preuve , sans la moindre autorité , et simplement parce qu'il lui plaisait : pernicieuse introduction qui met en péril les traductions les plus assurées , et expose le texte des plus anciens livres , à la merci des critiques et de leurs jugemens arbitraires.

Pour moi , je ne puis exprimer combien les vrais catholiques , qui aiment leur religion , doivent s'éloigner d'un critique qui trouvant le christianisme dans le livre de la Sagesse , trois cents ans avant Jésus-Christ , aime mieux dire tout seul , qu'il y a été inséré par une falsification du texte , que de dire avec les saints Pères , et notamment avec saint Cyprien , que c'est un livre prophétique où Jésus-Christ se trouve à même titre que dans Isaïe ou dans Daniel.

Il ne faut point s'étonner de ces singularités , ni des erreurs de nos critiques : subtils grammairiens et curieux à rechercher les humanités , ils regardent l'Ecriture comme la plus grande matière qui puisse être proposée à leur bel esprit , pour y étaler leurs éruditions , ainsi ils donnent carrière à leur imagination dans un si beau champ : mais en même temps il leur arrive d'ôter à ces Ecritures leurs deux plus grands avantages , dont l'un est l'inspiration , et l'autre est la prophétie des mystères de Jésus-Christ.

¹ Ps. CIX. 3. — ² Prov. VIII. 22, 24, 25, etc.

VI. Pour l'inspiration, Grotius est tombé dans cette erreur, de n'en reconnoître que dans les écrits des prophètes qui prédisoient l'avenir : il distinguoit les écrits qui ont été faits par inspiration divine ¹ ; « *afflatu divino*, c'est à dire , ceux des prophètes ; et par intervalle ceux de David ; *interdum* ; d'avec ceux qui avoient été faits par un pieux mouvement ; *pio animi motu* ; sans qu'il fût besoin qu'ils fussent dictés par le Saint-Esprit : *dictari a Spiritu sancto nihil opus*. » Il mettoit dans ce second rang qu'il distinguoit des prophètes , tout le reste des Ecritures canoniques , sans en excepter les Evangiles : il ne leur attribue d'autre avantage que d'avoir été composés par ce pieux mouvement, ce qui les met presque parmi les autres ouvrages pieux , « excepté dit-il , que l'Eglise des premiers temps les a trouvés pieusement et fidèlement écrits , et sur des choses de très grand poids pour le salut ; ce qui , poursuit-il , les a fait mettre au nombre des Ecritures canoniques. » Ainsi ces livres sacrés n'étoient canoniques que par l'événement , et par l'approbation postérieure que l'Eglise leur avoit donnée ; au lieu que la foi catholique nous enseigne , qu'étant divins par leur origine , l'Eglise ne fait autre chose que d'en reconnoître et déclarer la divinité.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable , c'est que Grotius a enseigné une erreur si capitale dans le livre intitulé *Votum pro pace* ; c'est à dire , dans un de ses livres , où il paroît le plus revenu aux sentiments de l'Eglise : ce qui montre que se redressant d'un côté , il retomboit de l'autre dans de plus grossières erreurs , comme un homme qui donnoit trop dans son sens , et n'avoit point de principe fixe.

M. Simon a relevé cette erreur de Grotius ² , qui est aussi celle de Spinoza : savoir , s'il n'en a point pris quelque teinture en divers endroits , et surtout dans celui où il a écrit ³ : « Qu'il ne falloit pas prendre au pied de la lettre ce que disent les rabbins , que Dieu a dicté de mot à mot le Pentateuque à Moïse ; » il n'est pas temps de l'examiner. Il paroît qu'il en veut toujours revenir à ces scribes inspirés de Dieu , qu'il a inventés dans sa Critique du vieux Testament , pour les faire auteurs immédiats des parties du

¹ *Vot. pro pace* art. de can. script. tom. III. p. 672. — ² *Hist. crit. du texte du N. T.* ch. XXIII. — ³ *Lett. sur l'Inspir.* p. 23.

Pentateuque qu'il ne veut pas accorder qui soient écrites par Moïse. On trouve aussi parmi ces mauvaises Critiques, qu'il y a des livres sacrés canoniques par l'événement : erreurs qu'il a soutenues en divers endroits, et qu'il n'a jamais assez clairement rétractées. Mais ce n'est pas ici le lieu de réfuter ces maximes tirées de Grotius; et il suffit de remarquer, qu'il les avoit apprises des sociniens.

VII. Il avoit encore appris des mêmes docteurs, que les prophéties alléguées dans les Evangiles et par les apôtres, pour prouver que Jésus-Christ étoit le Messie, étoient des allégories qui n'avoient rien de littéral ni de concluant. M. Simon remarque lui-même ¹, qu'Episcopus ne pouvoit souffrir, qu'on prît ces prophéties à la lettre, « cela étant, disoit-il, contraire au bon sens, et même à la pensée de ceux qui se sont servis les premiers de ces sens mystiques. Ils se sont contentés, poursuit Episcopus, des miracles et de la résurrection de Jésus-Christ, pour prouver aux infidèles qu'il étoit le Messie, ayant proposé ces sortes d'interprétations à ceux qui l'avoient déjà reconnu. » Voilà toujours ce bon sens des sociniens qui tend à la subversion des fondemens de la religion. Ainsi les anciennes prophéties tant inculquées par Jésus-Christ et par ses apôtres, ne pouvoient convaincre ni les gentils, ni les Juifs, et n'étoient propres qu'à ceux qui avoient déjà confessé la foi.

La remarque de M. Simon est étonnante en ce lieu, puisqu'il ne réfute Episcopus que par ces foibles paroles ² : « IL ME SEMBLE pourtant qu'une BONNE PARTIE de ces autorités de l'ancien Testament pouvoit aussi faire QUELQUE IMPRESSION sur l'esprit des Juifs mêmes qui n'étoient point encore convertis, voyant que leurs docteurs les appliquoient aussi au Messie. »

C'est tout accorder à Episcopus, que de lui répondre si foiblement. M. Simon ne parle qu'en tremblant : il me semble, dit-il, il n'en sait rien, qu'une bonne partie de ces autorités, dont le nouveau Testament est tout plein : il n'ose pas même dire que c'est la plus grande, pouvoit faire : ce n'est qu'un peut-être; et pouvoit faire, non une forte impression, mais quelque impression. Mais peut-être que ces passages pouvoient faire cette impression, telle

¹ Hist. crit. des Comm. du N. T. ch. LIV. p. 801. Episcop. in I. Matth. XIII. p. 8. — ² Ibid. p. 802.

quelle, du moins par la force même des paroles : point du tout ; c'est à cause que les docteurs juifs en les appliquant à d'autres, les ont aussi appliqués au Messie. La belle ressource pour l'Evangile ! Toute la force des prophéties produites par les apôtres, consiste à faire PEUT-ÊTRE quelque impression sur les Juifs, non par les paroles mêmes des prophéties qu'on leur allègue, mais parce que leurs docteurs leur auront donné un double sens, dont ils en auront appliqué un au Messie, sans être forcés par le texte, et sans qu'il puisse opérer une preuve concluante. Voilà le christianisme que nous laisseront les critiques, si nous en passons par leurs mots ; et le fondement des prophéties sur lequel saint Paul a bâti ¹, n'aura de fermeté qu'autant qu'il aura plu aux rabbins de lui en donner quand ils l'auront voulu.

Grotius est entré dans le sentiment d'Episcopi^{us}, et dès le commencement de son Commentaire sur le nouveau Testament, Matt. i. 22, il écrit ces mots : « Que les apôtres n'ont point prétendu combattre les Juifs par ces prophéties comme par des témoignages qui prouvent que Jésus-Christ est le Messie : car ils en allèguent peu de cette nature, contents des miracles et de la résurrection de Jésus-Christ : » d'où il conclut que la plupart, et presque tous les passages qu'ils allèguent de l'ancien Testament, « ne sont pas proprement allégués en preuve et par forme d'arguments, mais pour appuyer ce qui est déjà cru. »

M. Simon rapporte ce passage de Grotius ², et après lui avoir fait alléguer le consentement des rabbins pour ces sortes d'applications, il ajoute, « que ce principe lui est commun avec les plus doctes Pères, et que c'est la seule voie de répondre solidement aux objections des Juifs. »

Il me semble que j'entends encore ces foibles paroles de Fauste Socin, sur les prophéties : « Il y en a, dit-il ³, QUELQUES UNES dans lesquelles il est parlé ASSEZ CLAIREMENT de Jésus de Nazareth : » c'est là que Grotius prenoit ce petit nombre de prophéties dont il a parlé, et la foiblesse qu'il attribue à cette sorte de preuves. Mais c'est combattre directement l'Ecriture sainte. Les apôtres qui alléguoient les prophéties en témoignage de Jésus-Christ, ne les donnoient pas comme de simples confirmations d'une doctrine déjà

¹ Eph. ii. 20. — ² Hist. crit. p. 808. — ³ Inst. Theol. I. p. in Præf.

reçue. Je ne sais où l'on a pris ce sentiment; puisqu'au contraire ils les adressoient aux Juifs les plus incrédules, et appeloient ces témoignages, des preuves, des convictions, des démonstrations qui couvroient de confusion les contredisants, jusqu'à leur ôter toute réplique. Des témoignages si démonstratifs étoient répandus dans les paroles des prophètes qui se lisent dans tous les sabbats, Act. XIII. 27. Quand Grotius réduit cette preuve contre les Juifs incrédules à un petit nombre de témoignages, il oublie que saint Paul les en accabloit en passant le jour entier, depuis le matin jusqu'au soir, à établir Jésus-Christ par Moïse et par les prophètes, Act. XXVIII. 23, avec une si pleine démonstration, qu'il ne restoit à l'apôtre que l'étonnement du prodigieux endurcissement et aveuglement de ce peuple : *ibid.* 27, 28. Voilà ce petit nombre de prophéties que Grotius veut bien laisser à Jésus-Christ, sans songer au long entretien où Jésus-Christ en personne, en commençant par Moïse et par tous les prophètes, montroit à ses deux disciples, non une simple ignorance, mais leur pesanteur et leur folie, comme à des gens qui n'entendoient pas une vérité manifeste dont toute l'Ecriture rendoit témoignage : Luc, XXIV. 25, 27. Qu'il me soit permis à mon tour de m'étonner de l'aveuglement de ceux qui ne laissent à Jésus-Christ et à ses apôtres qu'un petit nombre de témoignages, et qui semblent vouloir leur reprocher le long temps qu'ils ont employé à les faire valoir, comme devant accabler les infidèles.

Mais, dit-on, ils étoient contents de la résurrection et des miracles de Jésus-Christ ¹ : comment ? puisque saint Pierre plein du Saint-Esprit qu'il venoit de recevoir, établit la preuve de la résurrection par David et par les prophètes ² : et que le même saint Pierre alléguant l'insigne miracle de la transfiguration et de la voix entendue du ciel ³, ne laisse pas d'alléguer comme plus ferme la parole des prophètes : Jésus-Christ même après avoir confirmé sa mission par ses miracles, conclut sa preuve par ces mots : Approfondissez les Ecritures et le témoignage qu'elles me rendent, Joan. v. 39, faisant partout marcher ensemble ce que maintenant on veut séparer, les miracles et les prophètes.

Où a-t-on pris cette prétention, de faire dépendre la force

¹ Act. II. 24, 25, 32. — ² *Ibid.* 25. — ³ II. Pet. I. 15. 19.

des prophéties du consentement des rabbins, que ni Jésus-Christ, ni les apôtres n'ont pas allégué une seule fois, ne disant rien, comme l'assure saint Paul, hors ce qui est écrit dans la loi et dans les prophètes; et n'ayant besoin d'autre preuve sur toutes les questions qu'on pouvoit faire sur le Christ: s'il devoit être sujet aux souffrances, et celui qui le premier de tous les hommes annonçeroit la vérité aux gentils, après être ressuscité des morts, Act. xxvi. 22, 23.

Je sais, car qui ne le sait pas? qu'il y avoit parmi les Juifs une tradition du vrai sens des prophéties, comme on le voit par la réponse de la synagogue aux Mages sur la naissance de Jésus-Christ à Béthléem, Matth. ii. 4, 5, 6; mais c'étoit une tradition non d'un double sens des prophéties, ou de l'application que les docteurs en faisoient; mais de l'évidence de ces anciennes prédictions, comme il paroît par l'expression de celle-ci, qui n'a rien au-dessus de tant d'autres qui sont rapportées. Et maintenant on y renonce, pour faire valoir partout des doubles sens, qui anéantissent la preuve, et faire dépendre la foi d'une érudition rabbinique. Je dis, l'en faire dépendre dans son fond, et non pas la faire servir à un simple éclaircissement, comme ont fait les Pères et les autres bons interprètes.

VIII. M. Simon a osé citer les Pères en faveur de l'opinion de Grotius, sans néanmoins en nommer un seul: qu'il me soit permis entre un nombre infini, d'en rapporter quelques uns des premiers et des plus anciens; afin qu'on voie mieux dans quelle foi l'Eglise a été nourrie dès son origine, et combien les nouveaux critiques en sont éloignés.

Lorsque les païens lui objectoient qu'elle croyoit sans raison, saint Justin répondoit pour elle au sénat et à tout l'empire¹: « Ce n'est pas croire sans raison, que de croire ceux qui n'ont pas dit simplement, mais qui ont prédit les choses que nous croyons, longtemps avant qu'elles fussent arrivées: » ce qui étoit, selon lui, nonseulement une preuve, mais encore, pour me servir de ses propres termes bien opposés au nouveau langage de Grotius, « la plus grande et la plus forte de toutes les preuves, et une véritable démonstration, » comme ce saint martyr l'appelle ailleurs.

C'est ainsi que parloit l'Eglise dans ces fameuses Apolo-

¹ Apol. 2.

gies qu'elle publioit au nom du corps, et apparemment par députation expresse aux empereurs, au sénat et au gentils.

Elle parloit de même aux Juifs, et si elle se servoit quelquefois du témoignage des rabbins, car aussi ne faut-il pas rejeter cette sorte de preuve, à cause de son rapport avec la tradition : ce n'étoit pas pour en conclure, que les preuves tirées du texte, fussent foibles ou ambiguës, car saint Justin les faisoit valoir sans ce secours ¹; et l'avantage qu'il en tiroit, c'est d'avoir convaincu les Juifs, non seulement par démonstration, ce qu'il attribue aux prophéties, mais encore par leur propre consentement ², ce qui convient aux passages des rabbins : μετὰ ἀποδείξεως καὶ συνακτασέθειας, qui est aussi précisément ce que nous disons.

Tertullien, un autre fameux défenseur de la religion chrétienne, dans l'apologie qu'il en adresse au sénat et aux autres chefs de l'Empire romain ³, exclut, comme saint Justin, tout soupçon de légèreté de la croyance des chrétiens, « à cause, dit-il, qu'elle est fondée sur les anciens monuments de la religion judaïque. » Que cette preuve fût démonstrative, il le conclut en ces termes ⁴ : « Ceux qui écouteront ces prophéties trouveront Dieu ; ceux qui prendront soin de les entendre seront forcés de les croire : *Qui studuerint intelligere, cogentur et credere.* » Ce n'est pas ici une conjecture, mais une preuve qui force : *cogitur* : ce qu'il confirme en disant ailleurs ⁵ : « Nous prouvons tout par dates, par les marques qui ont précédé, par les effets qui ont suivi : tout est accompli, tout est clair : » ce ne sont pas des allégories ni des ambiguïtés : ce n'est pas un petit nombre de passages ; c'est une suite de choses et de prédictions qui démontrent la vérité.

Origène dans son livre contre Celse ⁶, qui est une autre excellente apologie de la religion, ajoute aux preuves des autres ses propres disputes, où il a fermé la bouche aux contredisants, et il répond pied à pied aux subterfuges des Juifs, qui détournoient à d'autres personnes les prophéties que les chrétiens appliquoient à Jésus-Christ. Pour nous, conclut-il ⁷, « nous prouvons, nous démontrons que celui

¹ Just. Dial. adv. Tryph. p. 376, etc. — ² Ibid. p. 352. — ³ Apol. Tert. —

⁴ Ibid. — ⁵ Adv. Jud. viii. p. 164. — ⁶ Lib. I. p. 38, 42, 43, 78, 86, etc. Lib. III. p. 127. — ⁷ Lib. vi. p. 98.

en qui nous croyons a été prédit; et ni Celse, ni les gentils, ni les Juifs, ni toutes les autres sectes n'ont rien à répondre à cette preuve. »

IX. Saint Irénée, dont on sait l'antiquité, n'a point fait d'apologie pour la religion : mais il nous fournit une autre preuve de la croyance commune de tous les fidèles, dans la confession de foi qu'il met à la tête de son livre des hérésies, où nous trouvons ces paroles : « La foi de l'Eglise dispersée par toute la terre, est de croire en un seul Dieu père tout puissant, et en un seul Jésus-Christ fils de Dieu incarné pour notre salut, et en seul Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes toutes les dispositions de Dieu, et l'avènement, la nativité, la passion, la résurrection, l'ascension, et la descente future de Jésus-Christ pour accomplir toutes choses. » Les prédictions des prophètes et leur accomplissement entrent donc dans la profession de foi de l'Eglise, et le caractère par où l'on désigne la troisième personne divine, c'est de les avoir inspirées. C'étoit un style de l'Eglise, qui parut dès le temps d'Athénagoras, le plus ancien des apologistes de la religion chrétienne.

C'est aussi ce qu'on a suivi dans tous les conciles. On y a toujours caractérisé le Saint-Esprit, en l'appelant l'Esprit prophétique, ou comme parle le symbole de Nicée, expliqué à Constantinople dans le second concile générale, l'Esprit qui a parlé par les prophètes. L'intention est de faire voir qu'il a parlé de Jésus-Christ, et que la foi du Fils de Dieu qu'on exposoit dans le symbole, étoit la foi des prophètes, comme celle des apôtres.

Théodore de Mopsueste ayant détourné les prophéties en un autre sens, comme si celui où elles étoient appliquées à la personne et à l'histoire de Jésus-Christ étoit impropre, ambigu, et peu littéral, mais au contraire attribué au Sauveur du monde par l'événement seulement, sans que ce fût le dessein de Dieu de les consacrer et approprier directement à son fils, scandalisa toute l'Eglise, et fut frappé d'anathème, comme impie et blasphémateur; premièrement par le pape Vigile, et ensuite par le concile V général¹ : de sorte qu'on ne peut douter que la foi de la certitude des

¹ Iren. lib. I. 2. — ² Const. Vig. tom. v. Conc. p. 337. edit. Labb. in *Extractis Theod.* cap. 21, 22, 23, et seq. Conc. v. Ibid. coll. iv. in *Extractis Theod.* 20, 21, 22, et seq.

prophéties et de la détermination de leur vrai sens à Jésus-Christ, selon l'intention directe et primitive du Saint-Esprit, ne soit la foi de toute l'Eglise catholique; et c'est en peu de mots la seconde preuve que nous avons promise.

X. Cette foi paroît en troisième lieu dans la preuve, dont on a soutenu contre Marcion et contre les autres hérétiques, l'authenticité de l'ancien Testament. Dès l'origine du christianisme, saint Irénée les confondoit par les prophéties de Jésus-Christ, qu'on y trouvoit dans tous les livres qui composoient l'ancienne alliance ¹ : il faisoit consister sa preuve, en ce que « ce n'étoit point par hasard que tant de prophètes avoient concouru à prédire de Jésus-Christ les mêmes choses : encore moins que ces prédictions se fussent accomplies en sa personne; n'y ayant, dit-il, aucun des anciens, ni aucun des rois, ni aucun autre que notre Seigneur, à qui elles soient arrivées. »

On sait qu'Origène et Tertullien ont employé la même preuve; mais il ne faut pas oublier que le dernier nous fait voir la source de la doctrine d'Episcopius et de Grotius dans l'hérésie de Marcion. Les marcionites soutenoient ², que la mission de Jésus-Christ ne se prouvoit que par ses miracles; c'est pourquoi Tertullien leur adressoit ces paroles : « *Per documenta virtutum : quas solas ad fidem Christo tuo vindicas.* Vous ne voulez, dit-il, que les miracles pour établir la foi de votre Christ. » Mais ce grave auteur leur démontre qu'il falloit que le vrai Christ fût annoncé par les ministres de son père dans l'ancien Testament, et que les prédictions en prouvoient la mission plus que les miracles, qui sans cela pourroient passer pour des illusions et pour des prestiges ³.

XI. Voilà donc par Tertullien deux vérités importantes, qu'il faut ajouter à celles que nous avons vues : l'une, que les marcionites sont les précurseurs des sociniens et des socinians, dans le dessein de réduire aux seuls miracles la preuve de la mission de Jésus-Christ : la seconde, que bien éloigné de la réduire aux miracles, à l'exclusion des prédictions, Tertullien estime au contraire que la preuve des prophéties est celle qui est le plus au dessus de tout soupçon.

XII. De cette sorte on voit clairement, qu'il n'y a rien de

¹ Irén. lib. IV. 67. — ² Contr. Marc. III. 3. — ³ Ibid.

si opposé que l'esprit des premiers chrétiens, et celui de nos critiques modernes. Ceux-ci soutiennent que les passages dont se sont servis les apôtres, sont allégués par forme d'allégorie; ceux-là les allèguent par forme de démonstration : ceux-ci disent, que les apôtres n'ont employé ces passages que pour confirmer ceux qui croyoient déjà; ceux-là les emploient à convaincre les Juifs, les gentils, les hérétiques, et en un mot ce qu'il y avoit de plus incrédule : ceux-ci ôtent la force de preuve aux prophéties; ceux-là disent qu'ils n'en ont point de plus forte : ceux-ci ne travaillent qu'à trouver dans les prophéties un double sens, qui donne moyen aux infidèles et aux libertins de les éluder; et ceux-là ne travailloient qu'à leur faire voir que la plus grande partie convenoit uniquement à Jésus-Christ : ceux-ci tâchent de réduire toute la preuve aux miracles; ceux-là, en joignant l'une et l'autre preuves, trouvoient avec les apôtres quelque chose d'encore plus fort dans les prophéties : d'autant plus qu'elles étoient elles-mêmes un miracle toujours subsistant, n'y ayant point, dit Origène¹, un pareil prodige, que celui de voir Moïse et les prophètes, prédire de si loin un si grand détail de ce qui est arrivé à la fin des temps.

XIII. Si je voulois joindre seulement aux Pères des trois premiers siècles, ceux du quatrième et du cinquième, pour ne point parler des autres, j'en composerois un volume; on seroit étonné de voir en faveur de la preuve des prophéties, les démonstrations de saint Athanase, de saint Chrysostôme, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Augustin, et des autres d'une semblable autorité. Cependant si l'on en croit les nouveaux critiques, les sociniens et Grotius l'emporteront sur eux tous. L'aveuglement de cet auteur sur les prophéties est d'autant plus surprenant, qu'il les avoit établies dans son livre de la vraie religion; les recherches du savoir rabbinique l'ont emporté, et il a mieux aimé réfuter lui-même le plus net et le plus utile de ses ouvrages, que de ne pas étaler ces éruditions.

XIV. Passons aux autres endroits par où Grotius est répréhensible. Il n'y a aucune erreur qu'il favorise plus hautement que le semi-pélagianisme : c'est ce qui le rend ennemi si déclaré de saint Augustin, duquel il appelle à

¹ Orig. contr. Cels. lib. 1. 41.

l'Eglise d'Orient et aux Pères qui ont précédé ce saint docteur, comme s'il y avoit entre eux et saint Augustin, que toute l'Eglise a suivi, une guerre irréconciliable. Mais de peur qu'on ne croie que je lui impose, il faut entendre comme il parle dans son Histoire de Belgique, sur l'an 1608, des disputes de Gomar et d'Arminius, dont le dernier suivi par Grotius, a relevé parmi les calvinistes l'hérésie semi-pélagienne. « Ceux, dit-il ¹, qui ont lu les livres des anciens, tiennent pour constant, que les premiers chrétiens attribuoient une puissance libre à la volonté de l'homme, tant pour conserver la vertu, que pour la perdre; d'où venoit aussi la justice des récompenses et des peines. Ils ne laissoient pourtant pas de tout rapporter à la bonté divine, dont la libéralité avoit jeté dans nos cœurs la semence salutaire, et dont le secours particulier nous étoit nécessaire, parmi nos périls. Saint Augustin fut le PREMIER qui depuis qu'il fut engagé dans le combat avec les pélagiens (car auparavant il avoit été d'un autre avis) poussa les choses si loin par l'ardeur qu'il avoit dans la dispute, qu'il ne laissa que LE NOM de la liberté, en la faisant prévenir par les décrets divins qui sembloient en ôter toute la force. » On voit en passant la calomnie qu'il a faite à saint Augustin, d'ôter la force de la liberté et de n'en laisser que le nom : et ce qu'il faut ici observer, c'est que, selon Grotius, saint Augustin est le novateur : en s'éloignant du sentiment des anciens Pères, il s'éloigna des siens propres, et n'entra dans ces nouvelles pensées, que lorsqu'il fut engagé à combattre les pélagiens : ainsi les sentiments naturels, qui étoient aussi les plus anciens, sont ceux que saint Augustin suivit d'abord : c'est ce que dit Grotius, et c'est l'idée qu'il donne de ce Père.

Que si vous lui demandez ce qu'est devenue l'ancienne doctrine, qu'il prétend que saint Augustin a abandonnée, et où s'en est conservé le sacré dépôt, il va le chercher chez les Grecs, et dans les semi-pélagiens. Pour les Grecs, voici les paroles qui suivent immédiatement celles qu'on a lues. « L'ancienne et la plus simple opinion se conserva, dit-il, dans la Grèce et dans l'Asie. Pour les semi-pélagiens, le grand nom, poursuit-il, de saint Augustin, lui attira plusieurs sectateurs dans l'Occident, où néanmoins il se trouva

¹ Hist. Belg. lib. xvii. p. 551.

des contradicteurs du côté de la Gaule. » On connoît ces contradicteurs : ce furent les prêtres de Marseille et quelques autres vers la Provence, c'est à dire, comme on en convient, ceux qu'on appelle semi-pélagiens, ou les restes de l'hérésie de Pélagé. Ce fut Cassien, ce fut Fauste de Riez. Tels sont les contradicteurs de saint Augustin dans les Gaules, pendant que tout le reste de l'Eglise suivoit sa doctrine; c'est en cela que s'est conservée l'ancienne et saine tradition : elle s'est, dis-je, conservée dans les adversaires de saint Augustin, que l'Eglise a condamnés par tant de sentences.

Que Grotius l'ai dit ainsi, il n'y a pas tant à s'en étonner. Arminius, le restaurateur du semi-pélagianisme parmi les protestants, lui en avoit montré le chemin, et M. Simon en rapporte les sentiments en ces termes ¹ : « A l'égard de saint Augustin, il dit qu'il se pouvoit faire que les premiers sentiments de ce Père eussent été plus droits dans les commencements, parce qu'il examinoit la chose en elle-même, et sans préjugés; au lieu que dans la suite il n'eut pas la même liberté, s'en étant plutôt rapporté au jugement des autres, qu'au sien propre. » Ainsi l'esprit qu'on prenoit dans l'arminianisme, étoit celui de préférer les premiers sentiments de saint Augustin à ceux qu'il a pris depuis en examinant les matières avec plus de soin et d'attention.

Laissons donc suivre à Grotius les idées de son maître : laissons faire un plan de semi-pélagianisme à un protestant arminien qui étoit aussi socinien en tant de chefs; la grande plaie de l'Eglise, c'est qu'il ait été suivi dans l'Eglise même par tant de nouveaux critiques.

M. Simon se met à leur tête dans son Histoire critique des commentateurs du nouveau Testament; il se déclare d'abord, et commence dès sa préface à faire le procès dans les formes à saint Augustin par les règles sévères de Vincent de Lé-rins, « qui, dit-il ², rejette ceux qui forgent de nouveaux sens, et ne suivent point pour leur règle les interprétations reçues dans l'Eglise depuis les apôtres. D'où il conclut : que sur ce pied là on préférera le commun consentement des anciens docteurs, aux opinions particulières de saint Augustin sur le libre arbitre, sur la prédestination et sur la grâce. »

¹ Hist. des Comm. du N. T. p. 299. — ² Ibid. Préf.

C'est en vain qu'il ajoute après ¹, qu'il ne prétend pas condamner les nouvelles interprétations de saint Augustin. Il l'a condamné par avance en l'accusant d'être novateur, et d'avoir rejeté les explications reçues depuis les apôtres. Il poursuit cette accusation en toute rigueur dans le cours du livre. Tout est plein dans ce grand volume des nouveautés prétendues de saint Augustin; et ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'il ne les attribue à ce Père que dans les livres où il se déclare contre les semi-pélagiens. « Auparavant, dit-il ², il étoit dans les sentiments communs; il n'avoit point de sentiments particuliers : et pour tout dire en un mot, c'est en vain, conclut cet auteur ³, qu'on accuse ceux à qui l'on a donné le nom de semi-pélagiens, d'avoir suivi les sentiments d'Origène, puisqu'ils n'ont rien avancé qui ne se trouve dans ces paroles de saint Augustin : (qu'il venoit de rapporter, de l'exposition de ce Père sur l'épître aux Romains) : lequel convenoit ALORS avec les autres docteurs de l'Eglise. Il est vrai qu'il s'est rétracté : mais l'autorité d'un seul Père, qui abandonnoit son ancienne croyance, n'étoit pas capable de les faire changer de sentiment. »

Je n'ai pas besoin de relever le manifeste semi-pélagianisme de ces paroles; il saute aux yeux. Le sentiment que ce saint docteur soutint dans ses derniers livre, a tous les caractères d'erreur : c'est le sentiment d'un seul Père, c'est un sentiment nouveau : en le suivant, saint Augustin abandonnoit sa propre croyance, et celle que les anciens lui avoient laissée : on voit donc dans ses derniers sentiments, les deux marques qui caractérisent l'erreur; la singularité et la nouveauté.

Si ceux que l'on a nommés semi-pélagiens n'ont rien avancé que ce qu'a dit saint Augustin, lorsqu'il convenoit avec les anciens docteurs de l'Eglise, ils ont donc raison. Et ce à quoi il s'en faut tenir dans les sentiments de ce Père, c'est ce qu'il a rétracté : puisque c'est le sentiment où l'on tomboit naturellement par la tradition de l'Eglise.

C'est ce que M. Simon a pris de Grotius : il en a pris ce beau système de doctrine qui commet les grecs avec les latins, les premiers chrétiens avec leurs successeurs, saint Augustin avec lui-même : où l'on préfère les sentiments que le

¹ Hist. des Commentat. Préf. — ² Ibid. ch. xvii. p. 252, 254. — ³ Ibid. p. 255.

même saint Augustin a corrigés dans le progrès de ses études à ceux qu'il a défendus jusqu'à la mort; et les restes des pélagiens à toute l'Eglise catholique.

Cette doctrine va plus loin qu'on ne pourroit penser d'abord : il n'y a plus de tradition, si saint Augustin a changé celle qui étoit venue dès les premiers siècles jusqu'à lui. M. Simon est forcé à reconnoître que la plupart des interprètes latins ont suivi ce Père ¹, qui a été le docteur des Eglises d'Occident : pour conclure que ce docteur des Eglises, la lumière de tout l'Occident, celui dont tant de conciles ont consulté la sagesse et consacré la doctrine, après tout, est un novateur.

XVI. Quoiqu'il ne soit pas du dessein de cet ouvrage de réfuter ces illusions, et qu'il me suffise de montrer ce que l'Eglise a à craindre des écrits de Grotius et des faux critiques qui l'adorent, je ne crois pas qu'il me soit permis de raconter tant d'erreurs sans donner du moins des principes qui servent aux infirmes de préservatif contre un venin si dangereux. Voici donc à quoi je me réduis. C'est une ignorance à Grotius et à tous ceux qui accusent saint Augustin de n'avoir avancé que dans la chaleur de la dispute ces sentiments qu'ils reprennent de nouveauté. Car il n'y a rien de si constant que ce qu'il a remarqué lui-même de ses livres à Simplicien, successeur de saint Ambroise dans le siège de Milan, qu'encore qu'il les ait écrits au commencement de son épiscopat, quinze ans avant qu'il y eût des pélagiens au monde, il y avoit enseigné pleinement et sans avoir rien depuis à y ajouter dans le fond, la même doctrine de la grâce qu'il soutenoit durant la dispute, et dans ses derniers écrits ².

C'est ce qu'il écrit dans le livre de la Prédestination des saints et dans celui du bien de la persévérance, où il montre la même chose du livre de ses Confessions, « qu'il a publiées, dit-il ³, avant la naissance de l'hérésie pélagienne; et toutefois, poursuit-il, on y trouvera une pleine reconnaissance de toute la doctrine de la grâce dans ces paroles que Pélage ne pouvoit souffrir : *Da quod jubes, et jube quod vis* : donnez-moi vous-même ce que vous me commandez : et commandez-moi ce qui vous plaît ⁴. » Ce

¹ Préf. de la Crit. des Comm., etc. — ² Lib. de præd. SS. cap. iv. de bon. pers. 20, 21. — ³ De bon. pers. xx. n. 53. — ⁴ Conf. x. 29, 31, 37.

n'étoit pas la dispute , mais la seule foi qui lui avoit inspiré cette prière. Il la faisoit , il la répétoit , il l'inculquoit dans ses Confessions , comme on vient de voir par lui-même avant que Pélage eût paru , et il avoit si bien expliqué dans ce même livre tout ce qui étoit nécessaire pour entendre la gratuité de la grâce , la prédestination des saints , et le don de la persévérance en particulier , que lui-même il a reconnu dans le même lieu qu'on vient de citer , qu'il ne lui restoit qu'à défendre avec plus de netteté et d'étendue : *copiosius, et enucleatius*; ce qu'il en avoit enseigné dès lors.

On voit par là combien Grotius impose à ce Père , lorsqu'il lui fait changer ses sentiments sur la grâce , depuis qu'il fut aux mains avec les pélagiens , et que l'ardeur de cette dispute l'eut emporté à certains excès. Il en est démenti par un fait constant , et par la seule lecture des ouvrages de saint Augustin , et on voit par le progrès de ses connoissances , que s'il a changé , il n'en faut point chercher d'autre raison que celle qu'il a marquée , qui est , que d'abord il n'avoit pas bien examiné la manière : *nondum diligentius quæsieram* ¹ : et il le faut d'autant plus croire sûr sa propre déposition , qu'il y a été plus attentif , et qu'il tient toujours constamment le même langage.

C'est à Grotius et aux autres une injustice criante , que de chercher à saint Augustin un sujet de reproche dans le progrès de ses travaux , comme s'il falloit nécessairement que les secondes pensées fussent toujours les plus mauvaises , et qu'il fallût envier aux hommes le bonheur de profiter en étudiant.

Baronius et les autres catholiques ont cru au contraire qu'il n'y avoit rien qui conciliât tant d'autorité à saint Augustin sur la matière de la grâce , que son attachement à l'étudier , les prières continuelles qu'il employoit à la bien entendre , et sa profonde humilité à confesser ses fautes. Et voilà dans l'esprit des catholiques ce qui l'a mis au dessus de tous les autres docteurs : bien éloigné que son autorité ait pu être diminuée par ces heureux changements.

C'est ce qu'un savant jésuite de nos jours auroit appris à M. Simon , s'il avoit voulu l'écouter , lorsqu'en parlant des grands hommes qui ont écrit contre les pélagiens , il commence par le plus âgé qui est saint Jérôme. « Il leur a,

¹ Retract. I, II, III, de Præd. SS. III. n. 7.

dit-il ¹, fait la guerre comme font les vieux capitaines qui combattent par leur réputation, plutôt que par leurs mains. Mais, poursuit ce savant religieux, ce fut saint Augustin qui soutint tout le combat, et le pape S. Hormisdas a parlé de lui avec autant de vénération que de prudence : » lorsqu'il a dit ces paroles ; on peut savoir ce qu'enseigne l'Eglise romaine, c'est à dire, l'Eglise catholique, sur le libre arbitre et la grâce de Dieu dans les divers ouvrages de saint Augustin, principalement dans ceux qu'il a adressés à Prosper et à Hilaire. Ces livres, où les ennemis de saint Augustin trouvent le plus à reprendre, sont ceux qui sont déclarés les plus corrects par ce grand pape : d'où cet habile jésuite conclut, « qu'à la vérité on peut apprendre certainement de ce seul Père ce que la colonne de la vérité, ce que la bouche du Saint-Esprit enseigne sur cette matière, mais qu'il faut choisir ses ouvrages et s'attacher aux derniers plus qu'à tous les autres. Et encore que la première partie de la sentence de ce saint pape emporte une recommandation de la doctrine de saint Augustin qui ne pouvoit être ni plus courte, ni plus pleine ; la seconde contient un avis entièrement nécessaire, puisqu'elle marque les endroits de ce saint docteur où il se faut le plus appliquer, pour ne s'éloigner pas d'un si grand maître, ni de la règle du dogme catholique. » Voilà dans un savant professeur du collège des Jésuites de Paris, un sentiment sur saint Augustin bien plus digne d'être écouté de M. Simon, que celui de Grotius. Mais pour ne rien oublier, ce docte jésuite ajoute : « Qu'encore que saint Augustin soit parvenu à une si parfaite intelligence des mystères de la grâce, que personne ne l'a peut-être égalé depuis les apôtres, il n'est pourtant pas arrivé d'abord à cette perfection ; mais il a surmonté peu à peu les difficultés, selon que la divine lumière se répandoit dans son esprit : c'est pourquoi, continue ce savant auteur, saint Augustin a prescrit lui-même à ceux qui lisoient ses écrits, de profiter avec lui, et de faire les mêmes pas qu'il a faits dans la recherche de la vérité : et quand je me suis appliqué à approfondir les questions de la grâce, j'ai fait un examen exact des livres de ce Père et du temps où ils ont été composés, afin de suivre pas à pas le guide que l'Eglise m'a

¹ In Mercat. Tom. I. Diss. VI. cap. II. init.

donné, et de tirer la connoissance de la vérité, de la source très pure qu'elle me montrait. »

Ce fut donc pour ces raisons que l'Eglise se reposa comme d'un commun accord sur saint Augustin, de l'affaire la plus importante qu'elle ait peut-être jamais eue à démêler avec la sagesse humaine : à quoi il faut ajouter, « qu'il étoit le plus pénétrant de tous les hommes ; à découvrir les secrets et les conséquences d'une erreur ¹ : » je me sers encore ici des paroles du savant jésuite dont je viens de rapporter les sentiments ; en sorte que l'hérésie pélagienne étant parvenue au dernier degré de subtilité et de malice où pût aller une raison dépravée, on ne trouva rien de meilleur que de la laisser combattre à saint Augustin pendant vingt ans.

XVIII. Durant ces fameux combats, le nom de saint Augustin n'étoit pas moins célèbre en Orient qu'en Occident : il seroit trop long d'en rapporter ici les preuves, je me contente de dire qu'on acquéroit de l'autorité en défendant sa doctrine : de là viennent ces paroles de saint Fulgence, évêque de Ruspe, dans le livre où il explique si bien la doctrine de la prédestination et de la grâce : « J'ai inséré, disoit-il ², dans cet écrit quelques passages des livres de saint Augustin, et des réponses de Prosper, afin que vous entendiez ce qu'il faut penser de la prédestination des saints et des méchants, et qu'il paroisse tout ensemble que mes sentiments sont les mêmes que ceux de saint Augustin. » Ainsi les disciples de saint Augustin étoient les maîtres du monde. C'est pour l'avoir si bien défendu que saint Prosper est mis en ce rang par saint Fulgence : mais pour la même raison saint Fulgence reçoit bientôt le même honneur : car c'est pour s'être attaché à saint Augustin et à saint Prosper, qu'il a été si célèbre parmi les prédicateurs de la grâce : ses réponses étoient respectées de tous les fidèles ³ ; quand il revint de l'exil qu'il avoit souffert pour la foi de la trinité, « toute l'Afrique crut voir en lui un autre Augustin, et chaque Eglise le recevoit comme son propre pasteur. »

Personne ne contestera qu'on n'honorât en lui son attachement à suivre saint Augustin, principalement sur la matière de la grâce : il s'en expliquoit dans le livre de la Vérité de la prédestination ⁴ ; et il déclaroit en même

¹ Garn. diss. VII. cap. III. § III. — ² Lib. I. ad. Monim. ch. xxx. — ³ Vit. sancti Fulg. — ⁴ Lib. II. c. xxviii.

temps, que ce qui l'attachoit à ce Père, c'est que lui-même il avoit suivi les Pères ses prédécesseurs. « Cette doctrine, dit-il, est celle que les saints Pères grecs et latins ont toujours tenue par l'infusion du Saint-Esprit, avec un consentement unanime, et c'est pour la soutenir que saint Augustin a travaillé plus qu'eux tous. » Ainsi on ne connoissoit alors ni ces prétendues innovations de saint Augustin, ni ces guerres imaginaires entre les Grecs et les Latins, que Grotius et ses sectateurs tâchent d'introduire à la honte du christianisme. On croyoit que saint Augustin avoit tout concilié; et tout l'honneur qu'on lui faisoit, c'étoit d'avoir travaillé plus que tous les autres, parce que la divine Providence l'avoit fait naître dans un temps où l'Eglise avoit plus de besoin de son travail.

Ainsi le système de Grotius contre saint Augustin et contre la grâce, tombe dans toutes ses parties, et j'ajoute qu'il ne paroît pas qu'il y ait jamais apporté aucun correctif.

XIX. Au milieu de tant d'erreurs particulières où on le voit persister, il n'est pas croyable combien Grotius se fortifioit contre les erreurs communes des calvinistes et des protestans. Les plus savants de la secte ne pouvoient souffrir les odieuses interprétations des ministres, où ils soutenoient que le Pape étoit l'antechrist. Mais Grotius eut le courage de leur opposer ce raisonnement : Celui-là n'est pas l'antechrist, qui n'enseigne rien contre la doctrine de Jésus-Christ : cette majeure est incontestable. Or, est-il, reprenoit Grotius, que le Pape n'enseigne rien de contraire à la doctrine de Jésus-Christ : c'est ce qu'il prouvoit en parcourant tous les points de la doctrine de l'Eglise Romaine, et démontrant article par article qu'il n'y en avoit aucun qui fût contraire à la doctrine de Jésus-Christ. Donc le Pape n'est pas l'antechrist. La conséquence étoit claire, et c'étoit une pleine et parfaite démonstration.

Il démontra en mêmetemps avec une pareille évidence que toutes les accusations d'idolâtrie que le parti protestant intentoit à l'Eglise romaine, n'avoient pas même l'apparence. Il entra dans une longue et belle dispute avec le ministre Rivet, et il justifia l'Eglise romaine, et l'autorité de ses traditions par tant de témoignages de l'Ecriture, et de la plus pure antiquité, qu'il n'y avoit pas moyen de lui résister. Il a persisté dans ce sentiment, et n'a pas

cessé un moment de continuer cette preuve jusqu'à la fin de sa vie dans les livres qui ont pour titre : Défenses contre Rivet ; Dissertation de Cassander ; Vœu pour la paix ; et autres de même sujet. Ce fut alors , que pour effacer par un seul trait tout ce qu'il avoit mêlé de socinien dans ses Commentaires ¹, il déclara nettement qu'il tenoit sur la trinité et sur l'incarnation de Jésus-Christ, tout ce qu'en croyoit l'Eglise romaine et l'université de Paris ; ce qui réparoit parfaitement toutes les fautes où il pouvoit être tombé de ce côté là. Lorsqu'on lui objectoit ses premiers écrits ², il répondoit ce qu'on voit encore dans ses lettres soigneusement recueillies, et imprimées en Hollande après sa mort : « qu'il ne falloit pas s'étonner que son jugement devint tous les jours plus sain et plus pur : *defæcatus*, par l'âge, par les conférences avec les habiles gens, et par la lecture assidue : » ce qui fortifie la pensée de ceux qui ont cru même parmi les protestants, qu'il avoit dessein de retoucher ses Commentaires, et de les purger tout à fait de ce qu'il y avoit de socinien, et en quelque manière que ce fût, de moins pur et de moins correct.

Quoi qu'il en soit, Dieu lui fit sentir par expérience, qu'il est naturel à l'homme d'apprendre en vieillissant, et en étudiant ; et que c'étoit à lui trop de dureté de reprocher le témoignage, et d'affoibir l'autorité de saint Augustin, parce que ce Père avoit une fois changé en mieux.

Grotius faisoit de si grand pas vers l'Eglise catholique, qu'il ne reste plus qu'à s'étonner comment il a pu demeurer un seul moment sans y venir chercher son salut, après avoir tant de fois prouvé qu'on le trouvoit parfaitement dans son unité. Cependant il s'est arrêté dans un chemin si uni, sans avoir enfanté l'esprit de salut qu'il avoit conçu ; tant il est difficile aux savants du siècle, accoutumés à mesurer tout à leur propre sens, d'en faire cette parfaite abdication, qui seule fait les catholiques.

En même temps il évitoit la communion des calvinistes, parmi lesquels il étoit né ; et un homme si avancé dans la connoissance de la vérité, demeurait seul dans sa religion, et comme séparé de communion, de toute société

¹ Animadv. in Rivet. art. 1. oper. tom. III. p. 636. — ² App. ep. 647.

chrétienne, durant une longue suite d'années, ce qui étoit le pire de tous les états.

XX. Il lui passoit dans l'esprit des préjugés qui entretenoient cette espèce d'indifférence de religion, et ce fut alors qu'il composa un petit traité où il examinoit la question : S'il est nécessaire de communiquer toujours par les symboles extérieurs c'est à dire par les sacrements : *an semper communicandum per symbola* ¹ ? Il conclut pour la négative, se persuadant qu'il suffisoit de s'unir dans l'intérieur avec les fidèles, sans aucun lien externe de communion. En tout cas, il se contentoit de faire dans ses écrits des vœux pour la paix, et cherchoit à sa conscience un repos trompeur. C'étoit apparemment dans le même dessein qu'il avoit publié un petit écrit qui avoit pour titre : De l'administration de la cène, où il n'y a point des pasteurs : *de cœnæ administratione, ubi pastores non sunt* ² : où il s'efforçoit de prouver, que dans ce cas chacun devenoit ministre à lui-même et à sa famille; ou à ceux qui vouloient s'unir avec lui. C'étoit là cette opinion qu'on croyoit trouver dans un passage de Tertullien, dont on a tant disputé parmi les savants. Il n'est pas de ma connoissance si Grotius en est venu à la pratique, et quoi qu'il en soit, la spéculative qu'il a soutenue, étoit propre à favoriser les sentiments de ceux qui prétendoient s'affranchir du ministère ecclésiastique, et se faire, comme Grotius, une religion à part.

XXI. Ainsi révoit savamment et périlleusement pour son salut, un homme qui, s'apercevant qu'il étoit déçu par la religion où il étoit né, ne savoit plus à quoi se prendre, et frappoit pour ainsi dire à toutes les portes, où il croyoit pouvoir trouver un refuge à sa religion chancelante. Il ne sera pas inutile aux protestants de bonne foi de considérer dans ses lettres, et principalement dans celles qu'il écrivoit à son frère à qui il paroît ouvrir son cœur à fond, les progrès d'un si savant homme, dans la recherche de la vérité. C'est là qu'on remarquera ces sincères et mémorables paroles ³ : « L'Eglise romaine n'est pas seulement catholique, mais encore elle préside à l'Eglise catholique, comme il paroît par la lettre de saint Jérôme au pape Damase. Tout le monde la connoît; et un peu après : Tout ce que reçoit universellement en commun l'Eglise d'Occident, qui est

¹ Oper. tom. III. p. 510. — ² Ibid. p. 507. — ³ App. ep. 671.

unie à l'Eglise romaine, je le trouve unanimement enseigné par les Pères grecs et latins, dont peu de gens oseront nier qu'il ne faille embrasser la communion, en sorte que pour établir l'unité de l'Eglise, le principal est de ne rien changer dans la doctrine reçue, dans les mœurs et dans le régime. »

Vous le voyez : ce n'est plus cet homme qui veut commettre l'Orient avec l'Occident, et les Grecs avec les Latins : ce qui suit, qui est tiré d'une autre lettre à son frère, est de même force ¹ : « qu'il faut réformer l'Eglise sans schisme, et que si quelqu'un vouloit corriger ce qu'il croiroit digne de correction, sans rien changer de l'ancienne doctrine, et sans déroger à la révérence qui est justement due à l'Eglise romaine, il trouveroit de quoi se défendre devant Dieu et devant des juges équitables : » où il en vient enfin à reconnoître ce qu'il y a de plus essentiel : « que l'Eglise de Jésus-Christ consiste dans la succession des évêques par l'imposition des mains, et que cet ordre de la succession doit demeurer jusqu'à la fin des siècles, en vertu de cette promesse de Jésus-Christ, Je suis avec vous, etc., dans saint Matthieu, xxviii, 18. par où il ajoute, que l'on peut entendre avec saint Cyprien quel crime c'est d'établir dans l'Eglise un adultérin (qui ne vienne pas d'une succession légitime), et de reconnoître pour églises celles qui ne peuvent pas rapporter la suite de leurs pasteurs aux apôtres, comme à leurs ordinateurs. » Voilà ce qu'il écrivoit en l'an 1643, deux ans avant sa mort : ce qui contient toute la substance de l'Eglise catholique.

C'est sur ce fondement inébranlable, qu'en l'année 1644, dont la suivante fut la dernière de sa vie, il donnoit ce conseil aux remontrants ², dont il avoit peine à se détacher tout à fait, « que s'il y avoit avec Corvin (le plus sincère de tous les ministres dans son sentiment) quelques uns d'eux qui demeurassent dans le respect de l'antiquité, il falloit qu'en établissant des évêques qui fussent ordonnés par un archevêque catholique, ils commençassent par là à rentrer dans les mœurs anciennes et salutaires, le mépris desquelles a introduit la licence de faire par de nouvelles opinions de nouvelles églises, sans qu'on puisse savoir ce qu'elles croiront dans quelques années. » C'est qu'il voyoit, qu'il n'y

¹ App. ép. 613. — ² Ibid. 739.

avoit de stabilité que dans l'Eglise catholique , ni de dépôt immuable et certain de la vérité et de la doctrine de Jésus-Christ , que dans la succession des évêques , qui se la donnoient de main en main les uns aux autres , selon la promesse de Jésus Christ , sans jamais rompre la chaîne de la tradition , ni démentir leurs consécrateurs. C'est là , dis-je , c'est dans cet ordre , c'est dans cette succession apostolique seulement qu'il trouvoit la stabilité ; tout le reste variant sans fin , comme il le voyoit tous les jours dans les réformes prétendues du seizième siècle , qui bâties sur de mauvais fondements , n'avoient cessé d'innover sur elles-mêmes , et ne s'étoient laissé aucun moyen pour s'affermir.

XXII. Il n'étoit donc plus question de se faire soi-même son ministre , faute de trouver de légitimes pasteurs , leur succession étoit fixée par la promesse de Jésus-Christ , qui devoit toujours , non seulement en conserver la suite , mais encore être avec eux. Il n'étoit donc plus question de se faire à son gré des pasteurs imaginaires : ils étoient tous faits , et Grotius avoit reconnu qu'ils se substituoient les uns aux autres par un ordre immuable. Il ne s'agissoit non plus de rompre la sainte unité de la communion extérieure , après avoir reconnu qu'il y a toujours une suite de pasteurs , à la doctrine desquels il falloit communiquer , aussi bien qu'à leur régime , et aux grâces qu'ils distribuoient avec les sacrements. Tous les doutes de Grotius étoient éclaircis : toutes les peines qu'il s'étoit formées sur les liens extérieurs de la communion ecclésiastique s'étoient dissipées tout à coup , comme par un beau soleil , par l'aveu de la promesse de Jésus-Christ toujours présent , toujours agissant avec les apôtres , et leurs successeurs enseignant la doctrine de Jésus-Christ et administrant les sacrements jusqu'à la fin des siècles.

Longtemps avant que Grotius eût reconnu ces vérités , il s'étoit laissé emporter à une erreur opposée et aussi dangereuse que les précédentes , lorsque flatté par un décret des Etats généraux , favorable aux remontrants il avoit établi les princes , seuls juges de tout dans l'Eglise , même de la foi et de l'administration des sacrements. Il avoit appuyé cette doctrine d'une prodigieuse mais vaine érudition , principalement dans deux livres composés durant sa jeunesse , dans la première chaleur des disputes arminiennes ; dont le premier est intitulé : *Ordinum Hollandiæ et*

*Westfrisiae pietas*¹ : et l'autre qui est posthume, dont il s'est fait plusieurs éditions après sa mort, a pour titre : *De imperio summorum potestatum circa sacra*². Là, comme il a été dit, toutes questions même celles de la foi se décidoient en dernier ressort par les princes souverains : les évêques étoient appelés comme on appelle des experts dans ce qui regarde les arts et les métiers : ils faisoient leur rapport dans les conciles ; le jugement étoit réservé aux princes, et tel fut alors le système de Grotius admirable pour les protestants qui lui donnoient de grands avantages, dont il savoit profiter. Il n'y avoit point à s'étonner si leur réforme qui devoit tout son établissement dans le nord au magistrat politique, y avoit tout soumis à sa puissance. Grotius étoit invincible de ce côté là : mais pour l'Eglise chrétienne, elle avoit été fondée sur d'autres principes. Je voudrois savoir seulement, si ce fut, ou le concile d'Antioche, ou les empereurs Valérien ou Aurélien, persécuteurs de l'Eglise, qui jugèrent Paul de Samosate, et condamnèrent son hérésie : fut-ce Dèce ou quelque autre prince, qui jugèrent Novatien, et les autres sectes ; ou les papes et les évêques répandus par toute la terre ? Laissons ce raisonnement, et prenons avec Grotius une voie plus courte. Quand il a reconnu dans l'Evangile la promesse faite à l'Eglise d'une éternelle durée, il vit bien que ce n'étoit pas avec les princes et les magistrats, mais avec les Apôtres et leurs successeurs, que Jésus-Christ promettoit d'être toujours. Il ne regardoit donc pas ces derniers comme des experts, dont on écoute le rapport pour juger après eux : il regardoit en eux Jésus-Christ même, qui a promis de ne les abandonner jamais : il les regardoit comme porteurs et interprètes de sa parole, avec une autorité à laquelle il faut que tout cède, et dès là on le doit considérer comme revenu d'une erreur qu'il avoit pourtant soutenue de tant de savantes recherches, et d'un nombre si étonnant de passages et d'exemples mal entendus et mal expliqués.

XXIV. C'est ici qu'il faut apprendre à connoître le génie de nos savants, qui destitués de principes théologiques, croient avoir prouvé ce qu'ils veulent, quand ils entassent des autorités et des faits sans application, sans discerne-

¹ Oper. tom. III. p. 99. — ² Ibid. p. 203.

ment, sans exactitude. Quand l'empire fut devenu chrétien, les empereurs publioient des lois, où la foi étoit confirmée. C'est que ces princes religieux venoient à l'appui des jugements ecclésiastiques, auxquels ils donnoient la force des lois de l'empire, en les rendant exécutoires; ou en tout cas ils entendoient que leurs édits digérés avec les évêques, tiroient leur force du consentement et de l'approbation de l'Eglise. De son côté, l'Eglise elle-même persécutée par les empereurs durant tant de siècles, après, pour ainsi parler, que toutes leurs lois avoient si longtemps fulminé contre elle, étoit ravie de les voir soumises à l'Evangile, et les princes devenus comme de seconds prédicateurs de la foi. Mais quand ils se rendoient eux-mêmes auteurs et non protecteurs de tels décrets, elle réprimoit cet abus, et condamnoit sans miséricorde de pareils édits. Ainsi furent frappés d'anathème l'hénotique de Zénon, ou le décret d'union de cet empereur, l'ecthèse ou exposition d'Héraclius, et le type de Constant. Grotius, faute de principes théologiques, confond ces deux sortes de décrets des empereurs, et compte parmi les édits légitimes¹, l'ecthèse d'Héraclius, détestée par les conciles et par les papes, aussi bien que l'hénotique et le type. Je rapporte exprès cet exemple, parce qu'il y a des auteurs qui s'y sont trompés de nos jours après Grotius, et ont tâché de faire valoir dans les matières de foi des édits de cette sorte.

XXV. On a aussi trop écouté le même Grotius, qui emploie pour le même dessein² l'exemple de Charlemagne choisi pour arbitre par Elipandus, archevêque de Tolède, sur l'adoption de Jésus-Christ, que ce prélat soutenoit contre la règle de la foi.

Un peu de théologie auroit sauvé à Grotius une si grossière bévue. Il est vrai que l'archevêque de Tolède reprit de renouveler l'hérésie de Nestorius, en faisant Jésus-Christ fils de Dieu par adoption et non par nature, crut se donner un protecteur favorable, lorsqu'il déféra le jugement de la question à Charlemagne, et le choisit pour arbitre. Pour profiter de cet aveu, ce prince le prit au mot, et accepta l'arbitrage. Mais il est beau d'apprendre de lui

¹ De imp. summ. potest. tom. III. p. 244. n. 6. — ² Ordin. pietas, p. 115.

de quelle manière il l'exerça et quelle fut la sentence d'un si grand arbitre. Voici donc ce qu'il en écrit à Elipandus lui-même ¹, en lui disant : « Qu'il a recherché soigneusement, en premier lieu, ce que le Pontife apostolique croyoit sur cet article avec la sainte Eglise romaine, et les évêques de ces quartiers là : en second lieu, ce que croyoit l'archevêque de Milan et les autres docteurs et évêques des Eglises de Jésus-Christ en Italie : en troisième lieu, ce que croyoient les évêques de Germanie, des Gaules et d'Aquitaine. »

La réponse d'Adrien II déclaroit ², « que ce Pape par l'autorité du siège apostolique et de saint Pierre, et par la puissance de lier, que notre Seigneur avoir donnée aux successeurs de cet apôtre, si Elipandus ne se repentoit, le liait d'un anathème éternel. »

L'archevêque de Milan, et les évêques d'Italie ³, avec le concile de ceux de Germanie, de Gaule et d'Aquitaine, assemblés à Francfort, portèrent un semblable jugement, et condamnèrent la détestable hérésie d'Elipandus. Sur cette décision, le grand arbitre prononce à la nouvelle hérésie, « qu'il joint son consentement, et, comme il parle ensuite, son décret et son jugement, à ce qui avoit été résolu et jugé par l'examen et la constitution de tant d'évêques, et qu'il embrasse la foi qu'il voit confirmée par leur témoignage unanime : ajoutant, qu'il ne tiendra point pour catholiques ceux qui oseront résister au décret, où se trouvoient réunies l'autorité apostolique, et l'unanimité épiscopale : *In quo cunctæ essent sedis apostolicæ auctoritas et episcopalis unanimitas* : à cause, poursuit ce prince, que ce sont là ceux à qui Jésus-Christ a dit : Je suis avec vous jusques à la fin du monde. » Si Grotius qui tire avantage de ce jugement de Charlemagne, avoit bien considéré comment il consulte, ce qu'on lui répond, et avec quelle autorité les évêques parlent, il n'auroit pu désavouer qu'ils n'agissent comme de vrais juges, « qui lient et délient par la puissance que Jésus-Christ leur a donnée, qui prononcent un anathème éternel et irrévocable », et dont le jugement rendu sur la terre, est un préjugé pour le ciel : mais c'est à quoi il ne pense pas. Peu attentif aux principes, et plus

¹ Sirmondi Conc. Gall. tom. II. ep. Car. mag. ad Elip. p. 187. —

² Adrian. epist. ad Episc. Hispan. Ibid. p. 161. — ³ Libell. Episc. Ital. Ibid. p. 167.

curieux de citer beaucoup que de peser ses passages dans une juste balance, la vérité lui échappe : c'est le sort de ceux quidemeurent contents d'eux-mêmes, quand ils croient bien montré qu'ils ont tout lu, et qu'ils savent tout.

XXVI. Tel fut le jugement du roi. Il est clair qu'il n'avoit jugé la question de la foi qu'après l'avoir fait juger au pape et aux évêques, dont la décision fut sa règle; et ainsi l'acceptation de la qualité d'arbitre, n'étoit qu'une pieuse adresse de ce prince habile, pour engager Elipandus et ses sectateurs à reconnoître dans son jugement celui de l'Eglise catholique; ce qui aussi lui fait dire ¹ : « Vous qui êtes le petit nombre, comment croyez-vous pouvoir trouver quelque chose de meilleur que ce qu'enseigne l'Eglise de Jésus-Christ sainte et universelle, répandue par toute la terre? » en sorte qu'il n'y avoit plus qu'à les exhorter comme faisoit Charlemagne, « à revenir à la multitude du peuple chrétien, et à la sainte unanimité du concile sacerdotal. »

XXVII. Ce langage est bien éloigné de celui que Grotius tenoit alors : quand encore plein des maximes protestantes, et avant que d'avoir compris les promesses de Jésus-Christ, qui devoit toujours demeurer avec les apôtres et leurs successeurs, il parloit en cette sorte ² : « Chaque particulier est juge de sa religion : l'Eglise décide de la foi de l'Eglise même : mais pour la foi de l'Eglise qui est publique, personne n'en peut juger que celui qui a tout le droit public en sa puissance, c'est à dire le prince. » Ce qui ôte à la religion toute sa force, la réduit en politique, et prive le prince du secours que lui peut donner l'autorité et l'indépendance de sa foi.

XXVIII. Je n'ai pas besoin d'entrer plus avant dans ces traités de Grotius, et il me suffit de remarquer en passant, que l'autorité de l'Eglise sur les matières de foi renferme au fond tous ses pouvoirs, puisque n'y ayant rien de plus éloigné de l'esprit du christianisme, que d'en réduire la doctrine à une oiseuse spéculation, elle devoit au contraire se tourner toute en pratique : d'où il suit que la discipline chrétienne consiste à juger par la parole de Dieu les ennemis de la foi; soit qu'ils la nient ouvertement, ou qu'ils soient de ceux dont l'apôtre a dit ³, qu'ils la confessent

¹ Libell. Episc. Ital. Ibid. p. 167. — ² Ord. piet. p. 115. — ³ Tit. 1. 16.

en paroles, et la renoncent par leurs œuvres : *factis autem negant.*

Telle est la simplicité de la doctrine chrétienne que Grotius ne connoissoit point, jusqu'à ce qu'il eût ouvert les yeux à la lumière de l'Evangile, et à la promesse de Jésus-Christ d'être toujours avec son Eglise.

XXIX. Je ne sais plus après cet aveu, ce qui l'empêcha de se faire catholique : si ce n'est que peu fidèle à la grâce qui le remplissoit de lumière, il n'acheva pas l'œuvre de Dieu, et qu'enfin il a été du nombre de ceux dont il est écrit dans les prophètes ¹, l'enfant s'empresse de voir le jour, et la mère manque de force pour le mettre au monde : *venerunt filii usque ad partum, virtus non est pariendi.*

Grotius a toujours voulu être trop savant, et il a peut-être déplu à celui qui aime à confondre les savants du siècle. C'étoit son défaut d'établir toutes ses maximes les plus certaines par des éruditions d'une recherche infinie, et Dieu peut-être vouloit nous faire entendre que cette immense multiplicité de passages, à propos et hors de propos, n'est qu'une ostentation de savoir, aussi dangereuse que vaine, puisqu'elle fait qu'un auteur s'étourdit lui-même, ou éblouit ses lecteurs; au lieu que tout consiste en effet à s'attacher aux principes d'une saine et précise théologie, dont ces grands savants ne s'avisent guère.

Faute de s'y être rendu attentif autant qu'il falloit, Grotius est demeuré convaincu, et dans ce discours et dans l'Instruction précédente, des prodigieuses singularités qui lui ont fait affoiblir ou même détruire les preuves de la vérité, et jusqu'à celles de la divinité du Verbe, la doctrine de la grâce chrétienne, la sainte sévérité de la morale de Jésus-Christ, et la simplicité de l'Evangile; l'immortalité naturelle à l'âme humaine par le titre de sa création; l'unanimité de l'Eglise dans tous les temps, dans tous les lieux, et dans tous les points de sa croyance; l'inspiration des saints livres, l'autorité des prophéties, et en la personne des Pères celle des défenseurs de la vérité. La chose deviendra plus claire encore dans la suite de ces Instructions, et nous nous y verrons forcés à déplorer de plus en plus, que Grotius, un homme d'une étude infatigable, savant,

¹ Is. xxxvii. 3.

judicieux même jusqu'à un certain degré, et ce qu'il avoit de meilleur, qui paroissoit de bonne foi, soit devenu un lacet à la maison d'Israël, et ses livres un écueil fameux par le naufrage de ceux à qui l'appas de la nouveauté, et l'envie de se distinguer par ses propres inventions, a fait perdre le goût de la tradition des Pères et de l'antiquité ecclésiastique.

PRÉFACE.

Qui contient la règle qu'on a suivie dans ces Remarques, et le sujet important des Instructions suivantes.

On continue avec l'espérance du secours divin, à examiner les passages particuliers où la version de Trévoux est digne d'être reprise. Il n'est pas croyable combien il s'en trouve où la foi est attaquée. S'il y en a qui ne soient pas de même importance, c'est que le dessein de ces Remarques est de faire sentir aux fidèles qu'il n'y a aucune parole sortie de la bouche de Jésus-Christ, et dictée par son Esprit saint, qui ne doive être traitée avec révérence et religion, sans qu'il soit permis d'y altérer ou affaiblir un seul trait, et encore moins d'y mêler ses propres imaginations; ce qui ne seroit rien moins qu'une corruption et une dégradation du texte sacré.

L'intention n'est donc pas tant, de reprendre les mauvaises traductions et explications dont on a déjà peut-être assez découvert les sources empoisonnées, que d'apprendre à ceux qui s'exercent dans la lecture des livres sacrés, en profitant des chutes de l'auteur, à peser toutes les paroles de ces divins écrits, à consulter attentivement la tradition des saints que l'Eglise nous a donnés pour interprètes, et à croire enfin, comme dit saint Pierre, avant toutes choses, que de même que les saints hommes de Dieu n'ont point parlé par la volonté humaine, ni par celle d'autrui, ni par la leur propre, mais par le Saint-Esprit; ainsi nulle prophétie de l'Ecriture, nulle parole dictée par le mouvement de cet esprit prophétique, ne s'explique par une interprétation particulière, II. Pet. I. 20, 21, de sorte qu'il ne faut rien prendre dans son propre esprit, mais prendre celui des Pères, et suivre le sens que l'Eglise dès son origine et de tout temps a reçu par la tradition.

C'est de là qu'on puisera des principes inébranlables, dont il n'y aura qu'à suivre le fil par une théologie, qui ne soit ni curieuse, ni contentieuse, mais sobre, droite, modeste, plutôt précise et exacte que subtile et raffinée; et

qui, sans perdre jamais de vue la convenance de la foi, la suite des Ecritures, et le langage des Pères, en quoi elle fait consister la véritable critique, craigne autant de laisser tomber la moindre partie de la lumière céleste, que de pénétrer plus avant qu'il n'appartient à des mortels.

Pour procéder avec ordre dans cette discussion, je n'ai rien trouvé de plus simple, ni de plus net que d'examiner passage à passage les endroits qui seront dignes de quelques remarques, selon que la lecture les présente, et d'écrire précisément sur chacun ce que décide la tradition, et la saine théologie qui en est tirée.

On s'apercevra aisément que faute de s'être attaché à cette règle, notre auteur qui n'a cherché qu'à se signaler par des nouveautés, est tombé dans les égarements dont on n'a pu voir encore qu'une partie dans l'Instruction précédente, et n'a jamais pu parvenir à l'explication saine et suffisante de la sublime nativité du Fils de Dieu; ni à l'intelligence des prophéties que les apôtres ont alléguées; ni à celle des caractères divins du Saint-Esprit, marqués si clairement dans l'Evangile; ni à ces douces insinuations de la grâce qui fléchit les cœurs, qui les remplit et les meut dans l'intérieur : ce qui rend ses notes comme ses traductions sèches, sans onction et sans piété.

Destitué de cet esprit de charité et de paix, il n'a songé dans ce dernier livre, non plus que dans ses critiques précédentes, qu'à mettre aux mains les saints Pères les uns contre les autres, principalement sur la matière de la grâce et du libre arbitre : pernicieuse invention des derniers critiques, qui se joignent aux protestants par cet endroit là, comme ils font par beaucoup d'autres, et ne craignent pas de leur donner cet avantage contre l'Eglise.

Le ministre Basnage en triomphe dans son Histoire ecclésiastique¹; et trop foible pour excuser les variations de sa prétendue Eglise, il ne trouve plus de ressource, que de reprocher à l'Eglise chrétienne d'avoir varié elle-même dès son origine sur la matière de la grâce. J'avois posé ce fondement inébranlable de mon Histoire des Variations, que l'Eglise portant toujours sa foi formée dans le cœur, elle n'a jamais varié ni pu varier. C'est sur un si beau fondement que ce ministre me prend à partie en ces termes : Si,

¹ Basn. Hist. eccl. liv. xxvi. ch. iv.

dit-il, M. de Meaux a fait voir que les Pères grecs et latins qui ont vécu avant saint Augustin aient toujours enseigné la même doctrine sur la grâce, je lui promets de reconnoître la vérité des maximes qu'il a posées : mais s'il succombe sous le fardeau, il faut qu'il permette au public de croire que son Histoire des Variations est inutile, puisqu'elle est appuyée sur des raisons qui ne sont pas vraies; c'est à dire, sur le principe de la perpétuelle immobilité de la doctrine de l'Eglise.

Puisqu'il fait consister en ce seul point la victoire de la vérité, et promet de la reconnoître à ce prix, la charité m'oblige à le satisfaire : je ne quitterai pas pour cela les nouveaux critiques, puisqu'au contraire ils paroîtront d'autant plus coupables, qu'ils se trouveront convaincus d'avoir fourni des armes aux ennemis déclarés de l'Eglise catholique. Je m'engage donc à soutenir dans mes Instructions suivantes contre eux et les protestants unis ensemble, l'invariable perpétuité de la foi de l'Eglise chrétienne; et puisque la matière de la grâce et du libre arbitre est celle qu'on veut regarder comme le sujet de la division, c'est sur ce point que je promets, avec le secours d'en haut, de démontrer plus facilement et aussi plus brièvement qu'on ne le peut croire, le consentement des anciens Pères avec leurs successeurs de l'Orient et de l'Occident, et des Grecs avec saint Augustin et ses disciples.

Ceux qui pourront croire que cette entreprise ne convient pas à mon âge ni à mes forces présentes, seront peut-être consolés d'apprendre que la chose est déjà tout exécutée, et que le peu de travail qui me reste à y donner ne surpassera pas, s'il plaît à Dieu, la diligence d'un homme qui aussi bien est résolu, avec la grâce de Dieu, de consacrer ses efforts tels quels, à continuer jusqu'au dernier soupir, dans la défense des vérités utiles aux besoins présents de l'Eglise.

SECONDE INSTRUCTION

SUR

LES PASSAGES PARTICULIERS DU TRADUCTEUR.

SUR LE PREMIER TOME,

QUI CONTIENT S. MATTHIEU, S. MARC ET S. LUC.

I^{er} ET II^e PASSAGES.

Saint Matthieu et saint Luc ensemble.

De laquelle est né Jésus, qu'on appelle Christ, Matth. 1. 16; la note porte : Est appelé; c'est à dire qui est Christ; car être appelé est souvent dans l'Ecriture la même chose que être.

On trouve la même note sur ces paroles : Sera appelé le Fils du Très-Haut, Luc, 1. 32, c'est à dire il sera; car être appelé, et être dans l'hébreu, sont souvent la même chose; ce qui doit s'étendre au χ 35 du même chapitre : sera appelé Fils de Dieu.

REMARQUE.

Le défaut de cette note est dans le terme souvent, que l'auteur affecte. Un simple lecteur qui voit l'Evangile répéter une et deux fois, que Jésus-Christ est appelé le Fils de Dieu, est tenté de croire qu'il ne l'est que par une pure dénomination¹; d'autant plus que l'idée que donne l'auteur de Jésus-Christ fils de Dieu, sans être Dieu ni proprement fils, depuis qu'il n'est pas de même nature que son père, induit à croire qu'il n'est donc fils que par une façon de parler en quelque sorte figurée. L'auteur ne remédie pas à ce doute en disant, qu'être appelé, veut souvent dire être en effet.

¹ Voy. I. Inst. Remarque sur la Préf. I. pass.

Car le lecteur qui entend que cette explication n'est pas certaine ni universelle, ne sait pas si c'est ici le cas de s'en servir; et on ne lui en donne aucune marque, ni aucune certitude. Ainsi pour lui lever tout scrupule, il falloit lui prononcer décidément, qu'en cet endroit, être appelé, c'est non seulement être en effet, mais encore être déclaré, être reconnu pour Christ; d'autant plus que le terme Christ fait ici partie du nom propre de Jésus-Christ, comme il paroît par ces mots : Généalogie de Jésus-Christ, et partout ailleurs; ce qui est un dénouement manifeste des locutions semblables qui se trouveront dans les évangiles, comme dans saint Luc, 1. 32 et 35. Il sera appelé Fils du Très-Haut; il sera appelé Fils de Dieu : il falloit donc établir positivement qu'ici être appelé Fils de Dieu, c'est incontestablement l'être en effet; et sans trop s'embarrasser dans l'hébreu, on avoit au même chapitre de saint Luc et dans les mêmes paroles de l'ange à la sainte Vierge, un passage exprès; lorsqu'il est dit de sainte Elisabeth : Celle qu'on nomme stérile est dans son sixième mois, Luc, 1. 36, ce qui exprimoit non seulement qu'en effet elle étoit stérile, mais encore qu'elle étoit reconnue pour telle. En marquant ce passage décisif, on auroit fait entendre d'abord, que le terme être appelé, loin d'être diminutif, étoit emphatique et confirmatif; d'autant plus que dans tout le reste de l'Evangile, Fils de Dieu, au singulier et par excellence, vouloit toujours dire un fils unique, c'est à dire un fils proprement et naturellement appelé tel : c'eût été là en comparant les passages, une critique utile et édifiante : il n'eût coûté à la proposer que cinq ou six lignes qui eussent ôté entièrement la difficulté que le terme de souvent laisse indécise.

Un autre auroit encore ajouté, que si Jésus-Christ étoit appelé et reconnu Fils de Dieu, c'étoit par son propre père qui prononçoit du haut du ciel : Celui-ci est mon Fils bien aimé. Matth. III. 17, c'est à dire mon Fils unique et seul véritable, comme tout le monde l'entend, et cette déclaration marquée en un mot, eût tenu son rang parmi les remarques littérales que l'auteur avoit promises.

III^e PASSAGE ET REMARQUE.

C'est ici que devoit venir la note sur le mot de juste

appliqué à saint Joseph, Matth. i. 19, pour laquelle je renverrai le lecteur aux remarques sur la préface ¹.

Je ne relèverai plus les passages qui auront été suffisamment examinés; et c'est ici une observation générale pour éviter les redites.

IV^e PASSAGE, ET REMARQUE.

I. Passage d'Origène sur l'adoration des Mages. — II. Passage de saint Grégoire de Nazianze.

Par cette même raison, je renverrois encore aux remarques sur la préface, et aux additions sur la Remontrance ², ce qui regarde l'adoration des Mages, que notre auteur continue à rendre douteuse, Matt. ii. 2 et 11, si je ne trouvois à propos de fortifier la tradition de Jésus-Christ adoré comme Dieu, par deux autorités célèbres.

La première est celle d'Origène, qui a écrit au troisième siècle, durant les persécutions, et qui par son antiquité méritoit d'être joint à saint Irénée. Voici donc ce que nous lisons dans le livre contre Celse, qui est sans doute le plus exact et le plus savant de ses ouvrages. Les Mages, dit-il, vinrent en Judée, bien instruits qu'il étoit né un certain roi, mais au reste ne sachant point dans quel royaume il devoit régner, ni le lieu où il devoit naître : et comme il étoit composé, pour ainsi dire, de Dieu et de l'homme mortel (c'est à dire des deux natures, humaine et divine), ils lui offrirent de l'or en signe de sa puissance royale; de la myrrhe, comme à celui qui devoit mourir, et de l'encens, comme étant Dieu.

On voit donc la signification des trois présents bien connue dès l'origine du christianisme, et continuée sans interruption jusqu'à nos jours. C'étoit là une vérité que l'Eglise prêchoit aux gentils, dès le temps des persécutions, comme reçue de tous les fidèles : voilà ce qu'elle opposoit à la calomnie de ceux qui blasphémoient avec Celse contre l'Evangile.

Pour se soutenir partout, Origène assure que les Mages furent éclairés et attirés par l'âme de Jésus et par la divinité qui étoit en elle; et il conclut en disant : Qu'à cause

¹ Voy. I. Instr. Pass. 12. de la Préf. — ² I. Inst. II. Pass. Addit. I. Remarque.

que celui qui étoit venu pour sauver le genre humain, étoit Dieu, et plus puissant que les anges, l'ange récompensa la piété des Mages qui étoient venus adorer Jésus, les avertissant par un oracle de retourner à leur pays par une autre voie, sans revenir à Hérode. Voilà donc partout la divinité de Jésus-Christ; c'est elle qui attire les Mages des extrémités de l'Orient, c'est elle qu'ils reconnoissent en lui présentant de l'encens, c'est elle qui les récompense en les sauvant des mains d'Hérode.

II. J'ajouterai à ce témoignage celui de saint Grégoire de Nazianze, que l'Orient appelle son théologien par excellence, et dont voici les paroles dans l'admirable discours sur la nativité de Jésus-Christ ¹ : marchez avec l'étoile; offrez vos présents avec les Mages, de l'or, de l'encens et de la myrrhe, comme à un roi, comme à un Dieu, comme à un homme qui est mort pour vous : ces deux grands hommes méritoient sans doute de trouver leur place dans cette chaîne de la tradition que nous avons proposée.

V^e PASSAGE.

Dans la note sur ce verset, Votre règne nous arrive, Matth. vi. 10, il est porté, que le mot règne signifie ici la loi de l'Evangile, qui devoit soumettre à Dieu toutes les nations par le ministère des apôtres, et c'est ce qui est appelé dans le nouveau Testament, le royaume des cieux, ou le royaume de Dieu.

REMARQUE.

Il n'y a aucun Père qui n'ajoute à cette signification le vrai royaume de Dieu, qui est dans le ciel, et où nous devons entrer ² : et saint Augustin dit ³, que nous prions que le royaume de Dieu, c'est à dire, la vie éternelle, qui sans doute doit venir à tous les saints, arrive à chacun de nous. L'Evangile y est exprès en tant d'endroits, qu'on n'en peut jamais douter : en saint Matthieu, v. x 5, 19. Le royaume des cieux n'est autre chose que la miséricorde éternelle, le bienheureux rassasiement d'une âme affamée de la vue de Dieu, et le reste de même signification parmi les huit béa-

¹ Orat. xxxviii. p. 627, — ² Matt. v. 20, — ³ De bon. persever. ii.

titudes. Le royaume de Dieu n'est ni le boire ni le manger, mais la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit ¹ : tout est plein de cette vérité qui donne lieu à cette parole : Cherchez le royaume de Dieu et sa justice ; cherchez la fin bienheureuse ; le reste qui n'est que moyen, vous sera donné, Matth. vi. 33.

L'idée la plus générale de l'Evangile et des Pères, est, par le royaume de Dieu, supprimer l'Eglise en tant qu'elle s'exerce et se purifie sur la terre, pour être glorifiée et parfaite dans le ciel. Mais je remarque toujours avec un nouveau regret, que M. Simon ne s'attache qu'à diminuer la force des expressions de l'Ecriture ; ce qui lui a fait ici réduire le royaume des cieux à la prédication, et aux moyens externes, comme si c'étoit là tout.

VI^e PASSAGE.

Sur saint Matthieu, xi. 23. Et vous, Capharnaüm.... si les miracles qui ont été faits chez vous, avoient été faits dans Sodôme, elle subsisteroit encore : la note porte : Il ne faut pas prendre toute expression à la rigueur de la lettre ; c'est une façon de parler qui marque seulement la grande méchanceté des Juifs : c'est, comme nous disons en notre langue, pour exagérer la stupidité de quelqu'un qui ne comprend pas ce qu'on lui dit : Si je disois cela à un cheval, il le comprendroit.

REMARQUE.

Voyons ce que produira l'analyse de cette comparaison des villes impénitentes, avec un cheval qui n'entend rien. et si au défaut de la noblesse dans l'expression, nous y trouverons du moins quelque justesse apparente.

Pour la trouver, il faudroit penser que de même qu'un cheval est incapable d'entendre, de même la ville punie par le feu du ciel, incapable de se convertir, démontre au sens de l'auteur l'endurcissement de Capharnaüm, encore plus éloignée de la pénitence que Sodôme, qui ne pouvoit y être disposée, non plus qu'un cheval à entendre.

Voilà quel devoit être le sens de l'auteur, qui seroit

¹ Rom. xiv. 17.

comme il veut l'entendre, un sens d'exagération, pour montrer que ce qui étoit impossible, l'étoit encore moins que la conversion des Juifs. Mais ce sens est faux visiblement ; l'auteur ne soutiendra pas que la ville dont Jésus-Christ allègue l'exemple, n'eût point de grâce pour se convertir. J'en dis autant de Tyr et de Sidon, dont il est marqué au même lieu, qu'elles auroient fait pénitence, si les miracles de Jésus-Christ eussent été faits à leur vue, comme à celle de Corozain et de Bethsaïde, *ibid.* 24. Jésus-Christ n'a pas voulu dire que Tyr et Sidon fussent sans grâce ; mais que leur grâce étoit moindre que celle des Juifs, et que cette plus grande grâce aggraverait leur péché et leur damnation. Mais ce n'est pas là, comme veut l'auteur, une parole d'exagération, mais une doctrine très véritable en toute rigueur, conformément à cette juste sentence : On redemandera davantage à celui à qui on aura beaucoup donné, *Luc*, xii. 48. Ainsi l'intention de Jésus-Christ n'est pas de dire, que Tyr et Sidon n'eussent rien reçu ; mais que les Juifs ayant reçu davantage, rendroient un plus grand compte à Dieu, et seroient soumis à un jugement plus rigoureux : ce qui est vrai à la lettre. L'auteur a donc mal parlé, lorsqu'il s'est contenté de dire que cette expression marquoit simplement la grande méchanceté des Juifs : pour parler correctement, il falloit dire qu'elle marquoit leur plus grande méchanceté, leur malice plus obstinée, par un abus manifeste des plus grandes grâces : aussi les théologiens ont-ils conclu de ces passages, non pas que Tyr et Sidon n'eussent point de grâce ; mais les uns, qu'ils n'avoient point de grâces congrues ; les autres en général, qu'ils n'en avoient point d'efficaces. L'auteur qui rejette les uns et les autres, visiblement n'entend rien, et quels que soient ceux à qui il en veut dans cet endroit, sa comparaison n'est pas seulement basse et ridicule, mais encore évidemment fausse et insoutenable.

VH^e PASSAGE.

- I. On propose les raisons de Grotius pour sa mauvaise interprétation. — II. La première. — III. La seconde. — IV. La troisième. — V. Etrange excès de Grotius sur la dénomination du Fils de l'homme. — VI. On corrige une note du traducteur.

Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, en saint

Matthieu, xii. 8, avec lequel il faut conférer les textes de saint Marc, ii. 28, et de saint Luc, vi. 5.

REMARQUE.

I. Après ce qui a été observé dans la première Instruction, sur cette matière et sur les notes du traducteur ¹, nous n'aurions rien à y ajouter, si nous n'avions promis, pour un plus grand éclaircissement, d'entrer dans le fond, et de répondre aux raisons par lesquelles on prétend prouver que le Fils de l'homme en ce lieu n'est pas Jésus-Christ.

II. Grotius en apporte trois qui ne pouvoient être plus foibles : la première, que Jésus-Christ s'est déclaré partout soumis à la loi, même à celle du sabbat, sans y déroger, que par manière d'interprétation tirée de la loi même.

On voit quelle est cette conséquence : Jésus-Christ s'est soumis à la loi par condescendance et pour l'exemple : donc il n'en étoit pas le maître absolu jusqu'à pouvoir l'abroger, comme il a fait en son temps : c'est oublier ce que dit saint Paul, que Jésus-Christ comme fils, et non serviteur, ainsi que l'étoit Moïse, pouvoit disposer de toutes les institutions de la maison de son Père, qui étoit aussi la sienne, Hebr. iii. 5, 6.

III. La seconde raison de Grotius, qui est celle que l'auteur appuie dans sa note sur saint Matthieu, est tirée de ces paroles de saint Marc : il leur disoit : Le sabbat est fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le sabbat ; c'est pourquoi (*itaque*) le Fils de l'homme est maître même du sabbat, Marc, ii. 27, 28, conséquence, dit Grotius, qui seroit mauvaise et entièrement inintelligible, en entendant Jésus-Christ par le Fils de l'homme, qui par sa qualité de Messie pouvoit abroger la loi du sabbat : mais qui sera claire en entendant l'homme en général ; puisqu'il n'y a rien de plus naturel, si le sabbat est fait pour l'homme, que de conclure de là, que l'homme est supérieur au sabbat, et que la loi du sabbat a dû céder au bien de l'homme : et tel est le raisonnement dont Grotius a prononcé, qu'il ne souffre point de réplique.

Il tomberoit de lui-même, si l'on vouloit seulement penser que le c'est pourquoi de saint Marc, nous marque cette

¹ Rem. sur l'ouv. en gén. n. 2. et Addit. VI. Rem. n. 4.

conséquence : Si le sabbat est fait pour l'homme, j'ai eu raison, disoit Jésus-Christ, de m'en rendre maître pour sauver l'homme ; et le reste que nous avons si clairement expliqué ailleurs ¹, que nous n'avons rien à y ajouter.

IV. La troisième raison de Grotius est , que Jésus-Christ quand il proféra ces paroles, en saint Matthieu, xii, ne s'étoit pas encore déclaré Messie au peuple et aux Phari-siens : sans vouloir songer, qu'encore que pour les raisons dont il ne s'agit pas ici, il défendit quelquefois et dans certaines circonstances de le désigner par le nom exprès de Messie, il en avoit déjà exercé toute la puissance, en prononçant ces grands mots : On a dit aux anciens, et moi je vous dis, etc. Matth. v. 21, 22, etc., et sans sortir du chap. xii, en se disant plus grand que Jonas, plus grand que Salomon ; et ce qui est au dessus de tout, en remettant les péchés avec une autorité si absolue. Dire après cela qu'il ne lui convenoit pas de se qualifier maître du sabbat, ce qui étoit beaucoup moins, c'est hasarder sans raison tout ce qu'on veut.

V. Il falloit s'étendre exprès sur ces remarques frivoles de Grotius, afin qu'on s'accoutumât à bien connoître ce que c'est que le bon sens de cet auteur, auquel on défère tant. Il passe jusqu'à cet excès de dire, que ce blasphème contre le Fils de l'homme, dont il est parlé dans ce même chapitre, xii. 32, n'est pas un blasphème contre Jésus-Christ, ce qui est d'une absurdité si manifeste, que j'aurois honte de perdre le temps à la réfuter.

VI. Avouons donc qu'on peut bien, peut-être à cause du passage de saint Marc, reconnoître en l'homme quelque chose de supérieur au sabbat qui est fait pour lui : mais gardons-nous bien de penser, qu'il ait jamais pu sortir de la bouche d'un évangéliste, que l'homme en général pût se rendre maître du sabbat, c'est à dire de la plus ancienne et de la plus sainte de toutes les lois, ni que cette autorité pût appartenir à un autre qu'à celui que saint Paul appelle le Fils et le maître de la maison, comme nous venons de le remarquer.

Il faut encore corriger, selon ces principes, cette note du traducteur, sur saint Marc, ii. 27 : Jésus-Christ a pu, en qualité de Messie, corriger la rigueur du sabbat ; ce qui est

¹ Addit. II. Rem. n. 4.

un manifeste affoiblissement de l'autorité de Jésus-Christ comme Dieu : au lieu que pour parler correctement , il auroit fallu reconnoître que même comme Messie il étoit Dieu et Fils de Dieu , de même autorité que son Père , ainsi qu'il y aura lieu de le remarquer plus amplement en un autre endroit.

Au reste , il est si certain que ce titre de Fils de l'homme dans le style du nouveau Testament , est approprié à Jésus-Christ , que saint Etienne le lui donne encore en le voyant dans sa gloire : je vois , dit-il , les cieux ouverts , et le Fils de l'homme à la droite de Dieu ¹ , tant il étoit connu sous ce nom ; ce qui achève de démontrer qu'il lui est si propre et ensemble si cher , que pour ainsi dire , il le conserve encore dans le ciel.

VIII^e PASSAGE.

Le soleil s'obscurcira , la lune ne luira point , les étoiles tomberont du ciel , et ce qu'il y a de plus ferme dans les cieux sera ébranlé : Matth. xxiv. 29; la note porte : Ce sont là des expressions métaphoriques , dont les prophètes se servent souvent quand ils veulent marquer des afflictions extraordinaires et de grands changements dans un état. Il est néanmoins croyable qu'une partie de ces choses arrivera au dernier avènement du Fils de Dieu.

REMARQUE.

Ce que les cieux ont de plus ferme sera ébranlé , que l'on ose mettre dans le texte , est une phrase inventée au gré de l'auteur , et substituée aux paroles de Jésus-Christ , que rien ne peut remplacer. Ces paroles d'ailleurs n'ont aucun sens , et feroient craindre la chute des saints anges , si on les prenoit à la lettre. Ainsi elles ne rendent qu'un son confus , et ne conviendroient même pas à une note , loin qu'on en puisse composer le texte sacré. Il vaut mieux se souvenir du discours de Job , qui affaisse pour ainsi dire sous le poids de la majesté divine , ceux qui portent le monde , Job. ix. 43 , c'est à dire les célestes intelligences dont Dieu se sert pour le gouverner et y faire exécuter ses volontés. On dit ces

¹ Act. viii. 55.

intelligences ébranlées, quand la puissance supérieure interrompt le cours ordinaire et le régularité de leurs mouvements. En tout cas, si l'on n'entend pas un si grand mystère, il ne faut pas pour cela se donner la liberté de fabriquer un nouveau texte.

Dans la note du même verset, on laisse en doute ces grands changements qui arriveront à toute la nature au dernier avènement du Fils de Dieu; et contre la tradition universelle qui les reconnoît pour très réels, on les réduit trop facilement en métaphores.

On passe aussi trop légèrement sur le jugement dernier, comme s'il n'en étoit fait nulle mention précise dans ce chapitre, et que la prédiction ne regardât que les malheurs de Jérusalem : au lieu que le dessein du Fils de Dieu a été d'unir ces deux choses comme la figure et la vérité, ainsi que le reconnoissent tous les interprètes. On tombe dans ces excès quand on veut trancher ce qu'on n'entend pas, et savoir plus qu'il ne faut.

IX^e PASSAGE.

C'est là mon corps, c'est là mon sang, Matth. xxvi. 26, 28.

REMARQUE.

L'auteur ne peut oublier ses anciennes dissertations ¹ contre cette traduction : Ceci est mon corps, ceci est mon sang; mais alors il traduisoit : c'est mon corps, il veut dire maintenant : c'est là mon corps; ce que personne ne peut goûter, à cause que l'on brouilleroit cette version avec celle-ci : mon corps est là; ce qui ne dénoteroit qu'une présence locale, au lieu d'un changement de substance.

Il est vrai qu'il faut s'approcher le plus qu'on peut de ce passage : *hic est Filius meus dilectus* : celui-ci est mon Fils bien aimé; comme l'auteur l'a très bien tourné, Matth. iii. 17; ce qui veut dire, la personne que vous voyez, c'est mon fils. Mais notre langue ne souffre pas qu'on traduise : *hoc est corpus, hic est sanguis* : celui-ci est mon corps; celui-ci est mon sang; à cause que le celui-ci ne s'applique

¹ Hist. crit. des versions du nouv. Test. ch. xxxiii. p. 377.

en français qu'à des personnes, et par conséquent ne peut pas s'appliquer au corps et au sang qui n'en sont pas, il a fallu prendre ce qui en approche le plus, c'est à dire, ceci est mon corps, ceci est mon sang, qui est l'interprétation où tout le monde est tombé naturellement.

C'est pourquoi on a obligé le P. Bouhours, et les autres qui avoient traduit, ou qui vouloient traduire, c'est là mon corps, ou, c'est ici mon corps; à mettre, ceci est mon corps; à cause que dans le latin : *hoc est corpus; hic est sanguis*, le *hoc* et le *hic* ne pouvant dénoter une personne, puisque cela ne conviendrait pas au corps et au sang, et dénotant néanmoins quelque chose de substantiel, il a fallu les traduire en français par le mot ceci, qui en conservant l'idée de substance, et en excluant celle de personne, rapproche le plus les notions. Voilà sans chicane ni raffinement, ce qui doit déterminer les auteurs français à traduire : ceci est mon corps, ceci est mon sang; comme étant cette locution consacrée par l'usage universel, et même d'autant meilleure, que selon l'usage et la propriété de notre langue, elle se trouve plus convenable à la transsubstantiation, qui est le sens véritable et naturel à ce passage, comme si le texte disoit : la substance que je vous donne, c'est mon corps; c'est à dire, ce n'est plus du pain comme auparavant, c'est du pain qui est devenu mon vrai et propre corps. comme l'eau des noces de Cana est devenu de vrai vin naturel, qui est aussi l'interprétation où l'on sait que les saints docteurs se sont portés naturellement, et qui a formé la foi comme le langage de l'Eglise catholique, en sorte qu'il ne convient pas que les autres traductions soient autorisées.

X^e PASSAGE.

C'est là mon sang, le sang du nouveau Testament, qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Matth. xxvi. 28.

REMARQUE.

Le redoublement de ces mots, le sang, le sang, est nécessaire et conforme à l'original, à cause de la répétition de l'article τὸ, τό. Mais par la même raison il falloit encore répéter une troisième fois le sang, à cause que l'article est

triple, τὸ, το, τό : il falloit même à la rigueur traduire littéralement : ceci est ce mien sang, ce sang de la nouvelle alliance, ce sang répandu pour vous ; ce qui inculque la vérité avec une telle force, qu'il n'y a pas moyen d'y résister. On doit dire la même chose du corps, et traduire à la rigueur en cette sorte : Ceci est ce corps qui est le mien propre : *hoc est corpus illud meum* : ce même corps livré pour vous ¹. Mais comme la langue ne souffroit pas ces expressions, le traducteur ne devoit pas manquer d'en faire une note, s'il avoit voulu pousser à bout sa propre remarque, et en tirer tout l'avantage.

Au reste, on n'a pas besoin d'observer que les deux dernières remarques regardent trois évangélistes, saint Matthieu, saint Marc, saint Luc ; et regardent encore saint Paul dans la I^{re} aux Corinthiens.

SAINT MARC : XI^e PASSAGE.

Ils guérissent beaucoup de malades en les oignant d'huile, Marc, vi. 13 : voici la note : Cette onction des malades qui étoit fort en usage chez les Juifs, a passé dans l'Eglise ; elle est l'origine de celle que nous appelons extrême-onction. Les Juifs joignoient aussi la prière à l'onction.

REMARQUE.

Voilà l'origine que nos critiques savent donner aux sacrements de la nouvelle alliance. Un vrai théologien auroit dit que ces coutumes des Juifs étoient des figures qui ont été accomplies dans les sacrements : mais non ; les critiques veulent qu'elles en soient l'origine, et ils espèrent qu'on leur passera leur théologie : mais peut-être qu'ils diront mieux sur le passage de saint Jacques, qui explique et qui détermine celui de saint Luc : c'est ce que nous allons examiner, et traiter ensemble deux passages, dont la liaison est si manifeste.

XII^e PASSAGE.

La note sur saint Jacques, v. 14. s'explique ainsi : L'on-

¹ Marc. xiv. 22. Luc. xxii. 19 et I. Cor. xi. 24.

tion des malades à laquelle on joignoit la prière , étoit aussi en usage parmi les Juifs : voyez saint Marc, ch. vi. v. 43.

REMARQUE.

Il eût pu dire du moins, que cet apôtre y ajoutoit la promesse expresse de la rémission des péchés , Jac. v. 15; mais sans s'arrêter à ces mots, il ne s'attache qu'à ceux du même verset, le relèvera , c'est à dire le fera relever de sa maladie. Le critique n'en sait pas davantage , et la promesse de la rémission des péchés qui seule pouvoit établir un sacrement véritable, ne trouve point de place dans ses explications. Nous verrons qu'il ne traite pas mieux la confirmation.

XIII^e PASSAGE.

Nous trouverons encore, Marc, XIII 25. comme on a vu sur saint Matthieu : ce qu'il y a de plus ferme dans les cieux ; au lieu des vertus des cieux, qui sont reléguées à la note : mais l'auteur s'y explique un peu davantage en disant : « Ce mot de vertus signifie souvent dans l'Ecriture les étoiles. Il semble qu'il se doit prendre ici en général, pour la force des cieux, c'est à dire, les cieux tout fermes qu'ils sont, seront ébranlés. »

REMARQUE.

Je ne vois pas que le terme de vertus des cieux soit pris pour les étoiles, et on n'en allègue aucun exemple. Jésus-Christ s'explique assez sur les étoiles, aussi bien que sur le soleil et sur la lune, lorsqu'il dit : Le soleil s'obscurcira, les étoiles du ciel tomberont : il veut donc dire autre chose, lorsqu'il conclut par ces mots : les vertus du ciel seront ébranlées ; et il semble qu'il veuille aller à la source des maux qui arriveront. Cette expression est conforme au style de l'Ecriture, qui distingue aussi les vertus des cieux, d'avec le soleil et les étoiles, et les range avec les anges : louez le Seigneur, tous ses anges ; louez-le, toutes ses vertus : et après, louez-le, soleil et lune ; louez-le, toutes les étoiles et la lumière, Ps. 148. et dans le cantique des trois enfants : bénissez-le, tous les anges ; bénissez-le, toutes ses vertus ; bénissez-le, soleil et lune ; bénissez-le, toutes les étoiles du

ciel, Dan. 3. Je sais que les étoiles sont souvent appelées l'armée du ciel, et qu'armée s'explique souvent par vertu. Mais les anges sont aussi nommés l'armée de Dieu, et parmi ces bienheureux esprits, il y en a qui sont spécialement appelés vertus : il falloit donc s'en tenir à la notion générale de vertu des cieus, sans insérer dans le texte son commentaire particulier, et encore un commentaire si peu fondé.

Au reste, comme on ne sait pas jusqu'à quel point, ni comment Dieu voudra accomplir les choses dans le jugement, la révérence du texte sacré doit empêcher en ces endroits plus que jamais, de déterminer le sens suspendu, pour tenir les esprits dans le respect et dans la crainte des merveilles qu'on verra en ce jour, sans en rien diminuer ; autrement, non seulement on met ses pensées à la place de celles de Jésus-Christ ; mais encore on entame le secret de Dieu, plus qu'il n'est permis à des hommes.

XIV^e PASSAGE.

⁶ Personne n'a connoissance de ce jour... ni le Fils, mais le Père seul, ibid. 32. la note sur ce verset : Il veut faire connoître à ses apôtres par ces paroles, que c'est inutilement qu'ils lui font des questions, parce que cela ne regarde point le Messie, mais le Père seul.

REMARQUE.

Qu'est-ce qui ne regarde pas le Messie ? le jugement : mais n'est-ce pas au Messie même en tant qu'homme, que le jugement est délégué ? *quia filius hominis est* ? Jean, v. 27 : ainsi la note est erronée et insoutenable.

SAINT LUC : XV^e PASSAGE.

Aucun homme n'a approché de moi, Luc, i. 34.

REMARQUE.

La sainte Vierge a dit plus absolument : Je ne connois point d'homme ; ce qui non seulement exclut le passé, mais marque encore pour l'avenir une ferme résolution de demeurer vierge : le traducteur avoit éludé ce sens. Quand il faudroit avoir égard au premier carton qu'il a fait, la saine doctrine

n'y est pas même à couvert ; puisque en traduisant comme les autres interprètes, je ne connois point d'homme, la note se restreint à ce sens : c'est à dire, je suis vierge ; sans exprimer qu'elle vouloit l'être toujours. Tous les Pères et les interprètes catholiques établissent par ce passage contre Calvin et les autres, un propos, une volonté déterminée, un vœu même selon quelques Pères, de garder sa virginité, ce qui s'évanouit entièrement dans la nouvelle version. A la fin, et longtemps après, tant on a de peine à ramener M. Simon au sens orthodoxe, il a fait un dernier carton où il exprime ce sens : mais le mauvais dessein s'est déclaré d'abord, et fait encore son impression dans tous les exemplaires répandus sans ces corrections venues trop tard : outre ce qu'on a déjà dit ailleurs de l'inutilité de ses cartons, ou l'on n'est pas même averti des premières fautes que l'on y corrige, ni combien elles sont considérables, et où le bien et le mal se débitent indifféremment.

XVI^e PASSAGE.

Maldonat montre doctement que les antitrinitaires ne peuvent se servir de ce passage, pour établir leur hérésie contre la divinité de Jésus-Christ. C'est la note sur ce texte de saint Luc, 1. 35 : sera appelé, c'est à dire, sera Fils de Dieu.

REMARQUE.

Puisque l'auteur en revient encore à Maldonat, sans répéter ce qu'on en a dit dans la première remarque sur la préface¹, nous y ajoutons ce mot seulement ; il est vrai que ce savant commentateur a prouvé que ce passage, quoique entendu comme il a fait, ne donnoit pas gain de cause aux nestoriens ; mais c'est à cause qu'il y en a d'autres pour les combattre, et même que celui-ci, joint avec celui de sainte Elisabeth, qui appelle la sainte Vierge la mère de son Seigneur, montre qu'elle est mère de Dieu : ce que notre auteur a omis, aussi bien que les autres excellentes choses que Maldonat avoit observées sur les paroles de l'Ange, comme je l'ai remarqué ailleurs².

Je ne puis assez répéter que pour avoir cité un auteur mo-

¹ I. Iust. Rem. sur la Préf. n. 1^{re} et suiv. — ² Ibid. 23, 25.

derne, on ne doit pas pour cela se croire quitte de l'autorité de tous les autres, ni de la règle du concile. Maldonat, dans le même endroit qu'on nous oppose, pour appuyer son idée de Jésus-Christ appelé Fils de Dieu, sans être Dieu, a soutenu qu'Adam doit être appelé fils de Dieu, en singulier, dans ces paroles : *qui fuit Dei*, Luc, III. 38, aussi bien que Seth est appelé fils d'Adam, et ainsi des autres : ce qui est si peu véritable, que notre traducteur ne l'a osé dire, puisqu'il a traduit, *qui fuit Dei* : non pas, qui fut fils de Dieu, comme Seth est dit fils d'Adam ; mais qui fut créé de Dieu. Choisissons donc dans les auteurs mêmes catholiques ce qu'il y a de conforme à la règle de la foi, et gardons ce précepte de l'Apôtre : Epreuvez, examinez tout ; et ne retenez que ce qui est bon, I. Thess. v. 21.

XVII^e PASSAGE.

La note sur ce texte : Sans en rien espérer, Luc, VI. 35 : à ces mots : Le mot grec signifie, selon le sens grammatical, *desperantes...* et la version syriaque confirme cette interprétation : mais la suite du discours appuie le sens de la Vulgate, qui est aussi celui des plus anciens interprètes et même de l'arabe.... Le sens est, qu'il ne faut pas faire comme les païens, qui prêtent dans la vue de recevoir la pareille ; mais qu'il faut prêter, même à ses ennemis, sans en rien espérer.

REMARQUE.

La tradition constante des conciles, à commencer par les plus anciens, celle des papes, des Pères, des interprètes, et l'Eglise romaine, est d'interpréter ce verset comme prohibitif du profit qu'on tire du prêt, *inde* ; c'est à dire, de l'usure. L'auteur a préféré à cette tradition la doctrine de Grotius dont il a composé sa note, et qui est faite expressément pour éluder cette prohibition, et pour ôter à l'Eglise le seul passage du nouveau Testament, où le crime de l'usure est prohibé. Ce critique, non plus que le nôtre, n'allègue aucun Père, ni aucun auteur catholique : tout lui est contraire ; il se fonde sur son seul raisonnement, mauvais garant de l'interprétation des Ecritures. Il faut donc rejeter la note sur ce verset, et par le même moyen supprimer le *desperantes*, qui aussi bien, de l'aveu de l'auteur, répugne à

la suite du discours, et ne sert qu'à donner des vues pour obscurcir le véritable sens de ce passage. Il n'y a déjà que trop de relâchement sur cette partie de la morale chrétienne, et l'usure n'est que trop commune, sans encore l'autoriser par des notes sur le nouveau Testament, qu'on met entre les mains de tout le monde.

XVIII^e PASSAGE.

Plusieurs péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé, Luc, vii. 47 : la note dit : Toute la suite du discours fait voir que cette particule *parce que*, n'est pas proprement causale : le sens est, que le grand amour qu'elle avoit pour Jésus-Christ, étoit une marque du grand nombre des péchés qui lui avoient été remis ; et c'est ce que montrent les paroles qui suivent avec la particule adversative ; mais celui à qui on remet moins, aime moins.

REMARQUE.

Les calvinistes ne veulent pas croire que l'amour de Dieu soit une disposition à la rémission des péchés, et ne donnent cet avantage qu'à la foi. Mais les catholiques entendent par la foi avec saint Paul, la foi qui agit par amour, Gal. v. 6, et le concile de Trente regarde le commencement de l'amour comme une disposition à la justification, Sess. vi. et ch. vi ; la contrition parfaite en charité, comme l'opérant entièrement avec le vœu du sacrement, Sess. xiv. ch. iv ; et ainsi, selon la doctrine catholique, la particule *parce que* est vraiment causale : la pécheresse qui attendoit de Jésus-Christ une plus grande grâce, s'excitoit par avance à un plus grand amour ; et Jésus-Christ lui déclare que cette disposition lui avoit attiré la rémission qu'elle attendoit.

Si l'auteur étoit théologien plutôt que grammairien, et simple critique, il auroit mieux entendu la suite du discours de Jésus-Christ, et le concile de Trente lui en eût donné la lumière ; mais il ne suivoit ici que celles de Grotius, qui l'ont trompé tant de fois.

XIX^e ET XX^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Dans la note sur le ✕ 36, du ch. xvii. de saint Luc : ces

mots, de deux hommes, et le reste jusqu'à la fin du verset, ne sont point dans un grand nombre d'exemplaires grecs.... Il y a apparence que ce passage a été pris du ch. xxiv. de saint Matthieu, § 40. Il n'est pas permis d'imaginer des additions au texte des évangiles sur des apparences, ni sur ce que certaines paroles manquent à plusieurs manuscrits.

On voit que l'auteur se veut mettre en possession de retrancher ce qu'il lui plaît des évangiles par de simples conjectures. C'est aussi ce qui lui fait dire dans la note sur saint Matthieu, xxvii. 8. ces mots : *haceldama*, etc., c'est à dire, ne sont point dans le grec, et il y a apparence qu'ils ont été pris du chap. i. des Actes, §. 19. Mais pour donner plus de licence à sa critique, il ajoute cette maxime générale : Car les anciens, surtout parmi les Latins, inséroient ces sortes d'additions dans leurs exemplaires. Que ferions-nous à ces critiques hardis, qui soumettent les évangiles à leur férule ? on n'a pas même besoin de rechercher des autorités : on ne lira dans les Ecritures que ce qu'ils voudront, et tout sera permis à leurs conjectures.

XXI^e PASSAGE.

Afin que vous puissiez éviter : le grec porte comme la Vulgate, afin que vous soyez jugés dignes d'éviter tous ces malheurs qui doivent arriver, et de paroître devant le Fils de l'homme, Luc, xxi. 36.

REMARQUE.

Il falloit mettre dans le texte comme dans la note, afin que vous soyez jugés dignes ; autrement, que vous méritiez ; et non pas décider que ce mot signifie simplement en ce lieu ci, vous puissiez : ce qui est si faux, que l'auteur sur le ch. xx. § 35 du même évangile, avoit traduit ce mot, tant du grec que de la Vulgate, par ces paroles : Ceux qui seront dignes de l'autre monde et de la résurrection. L'auteur fait ce qu'il veut de sa critique, et la tourne à sa fantaisie, sans en rendre aucune raison. Cependant il ôte à l'Eglise un passage formel de l'Evangile, pour établir le mérite.

XXII^e PASSAGE.

Pilate livra Jésus à leur passion. Luc, xxiii. 25.

REMARQUE.

Le grec porte comme la Vulgate, qu'il livra Jésus à leur volonté, *θελήματι, voluntati*; et c'est ici une manifeste altération du texte sacré. Le Saint-Esprit savoit bien que les Juifs agissoient par passion; mais il a choisi un autre mot, et a voulu mettre simplement que Jésus-Christ fut livré à leur volonté, pour conserver à l'Evangile ce caractère admirable de modération et de simplicité, qui fait que sans accuser ou charger les Juifs, on y raconte simplement le fait. C'a été dans le même esprit, que le verset précédent portoit simplement sans rien ajouter : Pilate pronouça selon leur demande.

TOME SECOND.

SAINT JEAN.

XXIII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Quoique notre auteur ne soit pas le seul à traduire : le Verbe étoit au commencement, Jean. i. 1, je lui soutiendrai toujours qu'il y auroit eu plus de dignité à traduire : au commencement le Verbe étoit : l'ancien interprète latin lui en avoit donné l'exemple. Et quoiqu'il eût pu traduire s'il eût voulu : *Verbum erat in principio*; ni lui, ni aucun autre ancien interprète, ni aucun Père latin que je sache, n'a changé l'ordre de ces paroles : *in principio erat verbum* : le français le pouvoit retenir comme le grec et le latin; et nous disons très naturellement : au commencement le Verbe étoit; comme nous disons aussi : au commencement Dieu créa le ciel et la terre, Gen. i. 1. Il paroît même que saint Jean a voulu donner à son évangile un commencement semblable à celui que Moïse a donné à la Genèse, mais d'une manière plus sublime; afin de marquer expressément, qu'au lieu que le monde a été fait, selon ces paroles : au commencement Dieu fit le ciel et la terre, Gen. i. 1, saint Jean, au contraire, fait paroître d'abord et dès le premier

mot de son évangile , que le Verbe qui n'est pas fait , mais par qui toutes choses ont été faites , étoit avant tout commencement , et même avant celui que marquoit Moïse : ce sont des beautés qu'il faut conserver aux traductions , quand les langues en sont capables , parce qu'elles insinuent des vérités importantes et naturelles au texte.

XXIV^e PASSAGE , ET REMARQUE.

Au même chapitre 1 de saint Jean, v 14. Nous avons vu sa gloire , qui est une gloire du Fils unique du Père : il faut corriger, qui est la gloire , pleinement et absolument. L'auteur en convient dans ses corrections à la tête de son ouvrage , et il a tort d'avoir laissé la faute dans le texte , qu'il faut présenter pur au lecteur.

XXV^e PASSAGE.

Celui qui va venir après moi est au dessus de moi , parce qu'il est plus grand que moi. Jean, 1. 15.

REMARQUE.

Il y a dans le texte ainsi traduit , plusieurs fautes considérables ; la première dans ces paroles ; est au dessus de moi ; le texte et la Vulgate portent : a été fait au dessus de moi ; ce qu'on traduit ordinairement : a été élevé au dessus de moi , ou , m'a été préféré : au temps passé , et non pas avec l'auteur au temps présent.

La seconde faute est dans ces mots : parce qu'il est plus grand que moi : il faut traduire , parce qu'il étoit , avec le grec et la Vulgate ; le dessein de saint Jean Baptiste étant de faire sentir , que si Jésus-Christ lui est préféré et fait supérieur dans le temps , c'est à cause qu'en effet il étoit avant lui , et plus grand que lui de toute éternité.

Il eût été plus clair , plus théologique , et j'ajouterai plus conforme à la doctrine des Pères , au lieu de traduire : plus grand que moi , de traduire plus simplement : il a été mis au dessus de moi , parce qu'il étoit avant moi : *πρῶτός μου* : de mot à mot , premier que moi ; pour deux raisons : la première , qu'on eût évité l'inconvénient de dire que Jésus-Christ étoit élevé au dessus de saint Jean Baptiste , parce

qu'il étoit plus grand que lui; ce qui semble donner pour preuve de ce qu'on avance, la même chose qu'on a avancée. La seconde, qu'on explique mieux la cause première et radicale de l'élévation de Jésus-Christ au dessus de saint Jean, en disant qu'il ne faut pas s'étonner qu'il lui ait été préféré dans le temps, parce qu'il étoit devant lui en essence, comme en puissance, avant tous les temps. Cette critique, qui est des saints Pères, et entre autres de saint Chrysostôme, de saint Augustin et de saint Cyrille, eût été meilleure que celle que notre auteur a empruntée des sociniens.

XXVI^e PASSAGE, ET REMARQUE.

- I. Erreur de l'auteur; que la divinité de Jésus-Christ peut être faite. —
 II. En quel sens Jésus-Christ a été fait : passage de saint Augustin. —
 III. Passage conforme de saint Cyrille d'Alexandrie. — IV. L'auteur prend l'esprit des sociniens : raisonnement de Volzogue. — V. On renvoie à un autre endroit, un passage de saint Chrysostôme cité par l'auteur.

I. Dans la note sur le verset 15, l'auteur explique : Il a été fait avant moi; et ajoute; ce qui peut s'entendre de la divinité de Jésus-Christ : de sorte que la divinité de Jésus-Christ seroit une chose faite; ce qui est impie et arien. Il convient bien à Jésus-Christ d'être fait dans le temps, plus grand, ou comme l'explique saint Chrysostôme, plus illustre et plus honorable que saint Jean Baptiste; comme il lui convient d'être fait Seigneur et Christ, ainsi qu'il est écrit dans les Actes. II, 36. Mais il faut toujours observer la différence entre ce que Jésus-Christ a été fait dans le temps, et ce qu'il étoit de toute éternité : ce qui aussi est la source de tous les avantages faits ou arrivés à Jésus-Christ dans le temps, comme il a déjà été dit.

II. Ce ne sont pas là les idées que les saints Pères nous ont données. Si l'auteur pouvoit se résoudre à consulter quelquefois saint Augustin, il y trouveroit ces paroles qui expliquent parfaitement l'intention de ce texte de l'Evangile : il a été fait avant moi, c'est à dire, mon supérieur, parce qu'il étoit devant moi. Que veut dire cette parole, il a été fait avant moi? ce n'est pas à dire, il a été fait avant que je fusse; mais c'est à dire il m'a été préféré.... Voilà, dit-il, ce que veut dire, il a été fait avant moi. « Mais pourquoi a-t-il été fait devant vous, puisqu'il est venu après ?

c'est parce qu'il étoit devant moi. Devant vous, ô Jean ! puisqu'il étoit même devant Abraham. » *Quid est, ante me factus est ? præcessit me : non factus est antequam essem ego ; sed antepositus est mihi , hoc est, ante me factus est. Quare ante te factus est, cum post te venerit ? quia prior me erat : Prior te, o Joannes !... audiamus ipsum dicentem : et ante Abraham ego sum*¹. Voilà donc la cause profonde de la préférence attribuée à Jésus-Christ ; et cette cause, c'est son existence éternelle devant saint Jean , devant Abraham , et enfin devant toutes choses ; étant juste que tout avantage soit accordé dans le temps , à celui qui a l'avantage naturel d'être éternellement.

III. Saint Cyrille s'explique de même² : « Tout le monde, dit ce grand docteur, admiroit saint Jean Baptiste, et Jésus-Christ n'étoit pas connu.... Mais Jésus-Christ a prouvé sa divinité par ses miracles , et on avoit vu que Jean Baptiste n'avoit rien au dessus de la condition humaine. C'est ce que Jean Baptiste explique mystérieusement par ces paroles : Celui qui viendra après moi a été fait devant moi , » c'est à dire a été fait plus célèbre et plus grand.... Mais après avoir dit : Il a été fait devant moi , il en falloit montrer la cause en disant , parce qu'il étoit devant moi , et en lui attribuant par ce moyen la plus ancienne gloire, *πρεσβυτάτην ὀδῆσιν*, et une excellence éternelle, comme à celui qui étoit Dieu par sa nature : car, dit-il, il étoit toujours devant moi , et en toutes manières plus grand et plus glorieux. C'est ainsi que les saints trouvoient dans la préexistence éternelle du Fils de Dieu , la source radicale et primitive de toutes ses excellences.

IV. C'est ce que les sociniens tâchent d'éluder, en disant qu'il est ridicule de conclure l'excellence de quelqu'un au dessus d'un autre , parce qu'il le devance dans l'ordre du temps, et c'est le raisonnement de Volzogue³ et des autres. Ces guides aveugles ne veulent pas voir, que Jésus-Christ, en disant qu'il étoit avant l'existence de saint Jean, qui étoit né six mois devant lui, s'attribuoit à lui-même une autre naissance ; c'est à dire une naissance éternelle qui le mettoit naturellement jusqu'à l'infini au dessus de saint Jean Baptiste, à cause qu'il étoit Dieu et Fils de Dieu par nature,

¹ Trac. III. in Joan. n. 7. — ² Comm. in Evang. Joan. lib. 1. in cap. 1. v. 15. — ³ Comm. in Joan. hic, tom. 1. p. 728, 729.

c'est à dire de même dignité aussi bien que de même essence que son Père.

Notre auteur qui veut nous restreindre aux idées basses et humaines des sociniens, ne veut rien voir dans ce passage de l'Evangile qui nous montre la divinité de Jésus-Christ, et réduit tout aux prérogatives de Jésus-Christ dans le ministère de la parole ; ce qu'il a poussé jusqu'à l'altération du texte, en traduisant : il est, au lieu d'il étoit ; comme il a été observé dans la remarque précédente.

Au reste, je répète encore une fois, que je ne l'accuse pas de nier absolument la divinité de Jésus-Christ qu'il reconnoît en beaucoup d'endroits : je remarque seulement qu'il a pris une trop forte teinture des interprétations sociniennes, pour les abandonner tout à fait ; et enfin, qu'il le faut ranger avec ceux qui affoiblissent la divinité de Jésus-Christ sans la nier, au nombre desquels nous avons vu qu'il a mis lui-même Grotius.

V. Il a recours à saint Chrysostôme, qui sans doute n'est pas contraire aux autres Pères : mais nous aurons dans la suite un lieu plus commode de bien expliquer la doctrine de ce Père, lorsque nous viendrons à l'endroit d'examiner celle de l'auteur sur la qualité du Messie ¹.

XXVII^e ET XXVIII^e PASSAGE.

Dans la note sur le chapitre 1. § 18. Le Fils unique qui est dans le sein du Père : cette expression, dit-il, marque une union très intime du Père et du Fils, et telle que Moïse, ni aucun prophète ne l'ont eue. Il parle de même dans la note sur saint Jean, § 18. Il y a, dit-il, dans le grec, propre Père de Jésus-Christ, ce qui marque qu'il n'appelle pas Dieu son père, de la manière qu'il est le père commun de tous les hommes, mais d'une manière propre et singulière.

REMARQUE.

Ce n'est pas assez de dire, et l'auteur sait bien que les sociniens en disent autant. En effet, selon la doctrine qu'il approuve dans la préface et sur saint Luc, 1. 35, il suffit

¹ Ci dessous, pass. 36, etc.

que Dieu ait formé par le Saint-Esprit , le corps de Jésus-Christ , sans qu'il soit Dieu , et de même nature que son père , pour faire que Dieu soit son père , non d'une manière commune , mais d'une manière propre et particulière : puisque en effet il n'y a aucun homme qui ait été conçu de cette sorte. Les sociniens ont fait sur cela des traités entiers ; ainsi la note est insuffisante. Il falloit exprimer distinctement , que cette union étoit une parfaite unité en nature et en essence , telle qu'elle est entre le Père et le Fils unique conçu et demeurant éternellement dans le sein du Père ; ce que l'auteur n'a pas voulu dire.

Il faut parler conséquemment avec des hérétiques aussi subtils que les sociniens , et quand on leur a accordé que Jésus-Christ peut être appelé légitimement le propre Fils de Dieu , d'une façon aussi singulière que celle qui résulte de la conception virginale par l'opération du Saint-Esprit , il ne faut plus espérer de se distinguer d'avec eux par des expressions équivoques.

XXIX^e PASSAGE.

Sur le verset 24 du même chapitre , l'auteur traduit : *Propheta es tu* : êtes-vous le prophète ? à cause de l'article grec , ὁ προφήτης ; et la note porte , que les Juifs attendoient un prophète particulier , outre Elie , avant le Messie.

REMARQUE.

Je demanderois volontiers où l'on a pris ce prophète , dans quel livre des Juifs ou des chrétiens on l'a trouvé , et enfin où l'on a vu qu'il fût nommé par les Juifs le prophète par excellence ? Si cela ne se trouve nulle part , et que les Juifs ne connoissent de prophète ainsi appelé le prophète par excellence , que le Messie seul , il faudra avec Grotius expliquer d'une autre manière l'article grec , et reconnoître peut-être que les Juifs inquiets sur les prétentions de saint Jean Baptiste , lui ont fait deux fois , en différents termes , la même question , s'il étoit le Christ ? Quoi qu'il en soit , il n'est pas permis de faire accroire aux Juifs tout ce qu'on veut , ni de leur faire imaginer , qu'on appelât le prophète par excellence , un autre que Jésus-Christ. D'ailleurs , saint Jean a bien pu nier qu'il fût prophète , au sens que pro-

phète signifie quelqu'un qui doit prédire l'avenir ; mais il ne pouvoit nier de bonne foi, qu'il fût le prophète qu'on devoit , comme un autre Elie, attendre avant Jésus-Christ , et qui lui devoit servir de précurseur.

XXX^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Dans la note du chapitre III, sur le verset 8 ; j'avoue bien avec l'auteur que le mot d'esprit s'entend en quelque sorte du vent , dans ces mots , l'esprit souffle où il veut ; mais à condition qu'on marquera avec les Pères, que sous cet esprit, se comprend le Saint-Esprit, dont Jésus-Christ venoit de parler, verset 5, et qui est proprement l'esprit qui souffle où il veut. On voit ici, comme presque partout, une affectation de réduire les expressions de l'Évangile au sens le plus bas ; et au lieu que Jésus-Christ se sert de la comparaison du vent pour nous élever au souffle divin du Saint-Esprit, celui-ci ne songe qu'à renfermer toutes nos idées dans la matière.

XXXI^e PASSAGE.

Au chapitre VI, dans la note sur le verset 64, ces paroles sont esprit et vie ; il faut entendre d'une manière spirituelle ce que je vous dis, et non pas d'une manière charnelle et grossière comme vous l'entendez : et la note sur le verset 69, porte aussi, que ces paroles mènent à la vie, étant entendues, comme le remarque Euthymius, d'une manière spirituelle et non pas charnelle.

REMARQUE.

Cette note laissée toute nue, contentera les calvinistes. Je ne veux pas qu'on fasse toujours le controversiste ; mais dans des passages si solennels dont on sait que les hérétiques abusent, il faut marquer quelque chose qui nous distingue d'avec eux. Si l'auteur vouloit citer quelque auteur grec, au lieu d'Euthyme qu'on peut tourner en un mauvais sens, il auroit trouvé dans les anciens Pères, quelque chose de beaucoup plus beau et plus solide sur ce texte de l'Évangile : Ces paroles sont esprit et vie ; saint Cyrille les

explique ainsi ¹ : Jésus-Christ, 'dit-il, remplit ici tout son corps d'esprit et de vie; et un peu après : la vertu de l'esprit rend le corps de Jésus-Christ vivifiant : c'est pourquoi, continue-t-il, ces paroles, où il ne parle que de son corps, « sont esprit, c'est à dire, spirituelles, et tirées de la vertu du Saint-Esprit; et sont vie en même temps, c'est à dire vivifiantes; ce qu'il ne dit pas pour destituer sa chair du Saint-Esprit, mais pour nous déclarer cette vérité que la chair n'est pas vivifiante par elle-même, mais que la sienne l'est à cause qu'elle est unie au Verbe qui est la vie même par nature, » comme il le prouve en cet endroit et ailleurs par le mystère de l'eucharistie, qui porte immédiatement l'esprit et la vie dans nos corps et pour nos âmes. Les autres Pères le tournent peut-être d'une manière un peu différente, mais également contraire à la fausse spiritualité des calvinistes. On ne voit donc pas pourquoi notre auteur affecte de citer Euthyme, auteur de XII^e siècle, et qui a été dans le schisme, plutôt que saint Cyrille et les anciens, si ce n'est pour donner un sens ambigu aux paroles de Jésus-Christ, qui prises dans leur naturel, sont toutes pour nous.

XXXII^e PASSAGE.

- I. Principe pour exposer à fond ce passage : *avant qu'Abraham fût fait, etc.* — II. Suite de principes, pour établir le langage de saint Jean. Ce que veut dire ce mot, *erat*, il étoit. — III. Passage de saint Augustin, de saint Cyrille et de saint Chrysostôme. — IV. Conséquence en faveur de la Vulgate.

Je suis avant qu'Abraham fût né, saint Jean, chapitre VIII, v 58.

REMARQUE.

I. Nous avons déjà observé que traduire ainsi, c'est ne traduire ni la Vulgate, ni le grec qui lui est conforme ², où il se faut souvenir de la règle sans exception que nous avons établie dans tout le nouveau Testament : et c'est que pour expliquer ce qui s'appelle naître proprement, vraie nativité et naissance proprement dite, on n'y trouve jamais employé le terme γενέσθαι, mais toujours le terme γεννᾶσθαι. Mais pour démontrer plus clairement la nécessité de tra-

¹ In Joan. lib. iv. p. 377. — ² I. Inst. Rem. sur la Préf. V. pass. n. 7.

duire selon la Vulgate, nous allons poser quelques principes du langage de l'évangile de saint Jean sur le Fils de Dieu.

Nous disons donc premièrement, que le γενέσθαι que la Vulgate traduit ici par *fieri*, ne peut jamais convenir à Jésus-Christ comme Dieu : cela est certain, et il n'y eut jamais que l'auteur qui ait avancé qu'on pouvoit attribuer à Jésus-Christ selon sa divinité, d'être fait, ἐγένετο ; ci dessus, Jean, I. 15.

Le second principe du langage de saint Jean, c'est que le verbe substantif εἰμι, je suis, surtout étant opposé à γενέσθαι, être fait, ne peut convenir qu'au vrai Dieu, et c'est de quoi tous les Pères sont d'accord.

De là suit en troisième lieu, que le dessein de saint Jean, ou plutôt celui de Jésus-Christ, dont il rapporte les paroles, est d'attribuer à Abraham quelque chose qui ne convienne pas à Jésus-Christ comme Dieu, et réciproquement quelque chose à Jésus-Christ comme Dieu, qui ne puisse convenir à Abraham.

II. Quatrièmement, saint Jean avoit posé ce langage dès le commencement de son évangile : Le Verbe étoit, le Verbe étoit en Dieu, le Verbe étoit Dieu, il étoit au commencement en Dieu : voilà le caractère de la divinité dans le verbe substantif, il étoit ; mais en même temps on trouve le caractère essentiel de la créature dans les paroles suivantes : toutes choses ont été faites par lui, ἐγένετο ; et sans lui, rien n'a été fait de ce qui a été fait. Voilà donc bien clairement le caractère de la divinité dans Jésus-Christ qui étoit ; et afin qu'on ne s'y trompe jamais, voilà aussi le caractère de créature dans ce qui a été fait. L'évangéliste continue sur le même ton : le Verbe étoit dans le monde ; erat, x 10, et incontinent après : le monde a été fait par lui, ἐγένετο : voilà toujours le Verbe avec son erat, ἦν ; et le monde, la créature, avec son factus est, ἐγένετο : et l'opposition de l'un et de l'autre passe en langage ordinaire.

Cinquièmement, comme il convient à Jésus-Christ homme, d'être créé en un certain sens, l'évangéliste distingue ce qu'il étoit naturellement, d'avec ce qu'il a été fait : il étoit Dieu, il étoit Verbe ; mais ce Verbe a été fait chair, x 14, a été fait homme σὰρξ ἐγένετο : voilà ce qu'il étoit par sa nature ; voilà ce qu'il a été fait par sa bonté. Ainsi, selon le langage de saint Jean, par l'être, et par l'être fait, ce que le Verbe a été fait dans le temps, demeure éternellement distingué de ce qu'il étoit de toute éternité.

C'est, sixièmement, ce que vouloit dire saint Jean Baptiste dans le même chapitre 1. v. 15, de l'évangile de saint Jean : celui qui viendra après moi a été fait mon supérieur, parce qu'il étoit avant moi; par où se montre la préséance naturelle de Jésus-Christ dans le mot d'être et à la fois la cause des avantages accordés à Jésus-Christ, en le faisant supérieur de saint Jean Baptiste.

C'est donc, en septième lieu, un langage très établi dès le commencement de l'évangile saint Jean, qu'il faut distinguer ce que Jésus-Christ étoit, d'avec tout ce qui a été fait, ἐγένετο; et d'avec ce qu'il a été fait lui-même : *Verbum caro factum est* : ὁ λόγος ἐγένετο.

En huitième lieu, c'est une suite de ce langage qui fait dire au même saint Jean, à la tête de sa 1^{re} Epître canonique : ce qui étoit dès le commencement, vous est devenu sensible dans la chair dont il a été revêtu : et encore, la vie qui étoit dans le sein du Père, s'est manifestée; afin que nous discernions ce qui étoit devant tous les temps, d'avec ce qui a été manifesté, c'est à dire rendu sensible dans l'incarnation.

III. C'est pourquoi, en neuvième lieu, nous avons ouï saint Augustin et saint Cyrille dire d'un commun accord, l'un, que le *fieri* d'Abraham signifioit une chose qui étoit faite; l'autre, que le γενέσθαι signifioit une créature tirée du néant : au lieu que le verbe *sum*, je suis, opposé au *fieri*, d'Abraham, emportoit en la personne de Jésus-Christ un caractère de divinité; en sorte que Jésus-Christ et Abraham, par l'être, et par l'être fait, étoient caractérisés, l'un Dieu au dessus de tout, et l'autre une pure créature.

Il résulte, en dixième lieu, que ceux qui se sont donné la peine de prouver que le γενέσθαι se doit prendre souvent pour *esse*, parmi lesquels est Grätius, sont bien loin du but; puisqu'il ne s'agit pas d'expliquer ici ce que veut dire γενέσθαι absolument, mais ce qu'il veut dire, lorsqu'il est choisi évidemment pour l'opposer à *esse*, et pour caractériser Jésus-Christ comme différent d'avec Abraham.

Que si l'on objecte que tous les Pères n'ont pas marqué cette conséquence, je réponds en onzième lieu, qu'il nous suffit que quelques uns, et des principaux, comme saint Augustin et saint Cyrille, l'aient marquée si expressément, et que les autres ne l'aient pas exclue : cela suffit, dis-je, pour les faire concourir ensemble, et établir le sens qu'il faut

retenir dans une version. J'ajoute que les autres Pères, comme par exemple saint Chrysostôme¹, ont mis un équivalent, lorsqu'ils ont dit que le verbe *sum* induisoit une égalité du Fils de Dieu avec son Père, puisqu'il s'attribuoit le je suis, avec la même force.

C'est aussi ce qu'a remarqué le cardinal Tolet. Si néanmoins il semble permettre de traduire, avant qu'Abraham fût, je suis, que sert à notre interprète cette autorité, puisqu'il n'a pas cru pouvoir la suivre ni traduire de cette sorte? Car il a bien vu, que de faire être Jésus-Christ comme Abraham, et donner une même force à γενέσθαι et à εἶμι, *sum*, c'étoit trop ouvertement mépriser la distinction d'être et d'être fait, reconnue par ce cardinal; Abraham étant comme peut être une créature, et Jésus-Christ étant comme il convient à un Dieu, absolument et sans restriction.

IV. Je conclus de tous ces principes du langage de saint Jean dans son évangile, qu'il falloit traduire avec la Vulgate : Je suis avant qu'Abraham eût été fait; puisque on savoit par ce moyen, et la Vulgate et le grec.

On ne manquera pas de nous dire, qu'il y a là trop de subtilité pour en faire un sens littéral; mais on ne peut parler ainsi, que faute de distinguer ce qui est précis d'avec ce qui dégénère en fausse subtilité : la suite nous fera paroître que c'est là une des erreurs de notre auteur. On voit au reste, qui sont ici ceux qui subtilisent, ou ceux qui suivent la traduction dans laquelle la Vulgate est tombée naturellement, ou ceux qui ont voulu raffiner sur elle. Si l'auteur n'eût pas voulu subtiliser, et qu'il eût pris naturellement la traduction de l'ancienne édition latine, comme il s'y étoit obligé par le titre de son livre, on n'auroit rien à lui objecter, et il auroit avec la Vulgate parfaitement représenté l'original grec.

Enfin il falloit trouver pour Abraham un mot qui ne convint pas à Jésus-Christ comme Dieu. Or, il lui convient comme Dieu, selon l'expresse définition du concile de Nicée, d'être né : ce n'est donc pas par être né, mais par être fait, qu'Abraham lui est opposé : nul exemple ne pouvoit autoriser cet éloignement de la Vulgate, surtout après les raisons que nous avons rapportées ailleurs².

Après une si solide théologie, qui comme on a vu, n'est

¹ Hom. LIX in Joan. — ² I. Inst. Rem. sur la Préf. V. pass. n. 7.

pas la mienne, mais celle des anciens Pères, nous concluons, sans hésiter, en faveur de la traduction selon la Vulgate. Rien ne la peut empêcher qu'une fausse délicatesse de langage, à cause que quelques uns s'imaginent sentir dans notre langue quelque chose de rude, en disant qu'Abraham ait été fait : au lieu que sans s'arrêter à ces vaines observations, il falloit penser qu'Abraham est comme le reste des hommes, au nombre des choses faites, et que nous traduisons tous les jours sans que personne s'en choque, dans le Ps. 94, pleurons devant le Seigneur qui nous a faits; et dans le Ps. 99, c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes.

XXXIII^e PASSAGE.

Je vous donne un nouveau commandement, saint Jean, XIII. 34: la note porte que la plupart des commentateurs grecs entendoient par ce commandement nouveau, que les chrétiens sont obligés d'aimer leurs frères plus qu'eux-mêmes, à l'exemple de Jésus-Christ. Un peu après il ajoute: On appelle aussi nouveau dans l'Ecriture, ce qui est excellent, en sorte que cette expression, nouveau, pourroit marquer seulement, qu'il leur donne un excellent commandement.

REMARQUE.

Il n'est pas permis d'exclure le nouveau en son vrai sens, comme l'auteur fait, en permettant de traduire excellent seulement. La vraie signification de nouveau, c'est que Jésus-Christ donne à ce précepte une nouvelle étendue sur tous les hommes, comme il est dit, Luc, x. 27, 37, et en même temps une nouvelle perfection, en nous aimant, non seulement comme frères, mais encore comme membres les uns des autres sous le même chef, qui est Jésus-Christ.

Quant à l'autre explication qui oblige les chrétiens à aimer leurs frères plus qu'eux-mêmes, à l'exemple de Jésus-Christ, il falloit se souvenir que l'Evangile n'ordonne autre chose que d'aimer son prochain comme soi-même. Quand donc on nous donne sous le nom de la plupart des commentateurs grecs, sans en nommer aucun, un précepte si directement contraire à l'Evangile, il y falloit apporter quelque explica-

tion, qui éloignât une idée si fausse ; autrement on mêleroit le vrai avec le faux sans exactitude et sans règle.

Au reste , si l'auteur veut dire que Jésus-Christ a aimé ses amis plus que lui-même , quand il a donné son âme pour eux, il se trompe : il est vrai seulement, qu'il a aimé leur salut éternel plus que sa vie corporelle et mortelle, ce qui est dans l'ordre de la charité et de la justice. Ce que Jésus-Christ a aimé plus que soi-même, c'est son Père seul, puisqu'il a dit : Mon Père, faites votre volonté, et non pas la mienne ; et que saint Paul a dit aussi : Jésus-Christ ne s'est pas plu à lui-même ; il n'a pas songé à se satisfaire : mais il a dit à son Père dans les Ecritures : Les injures qu'on vous a faites sont tombées sur moi , et je les ai portées pour votre gloire, Rom. xv. 3.

XXXIV^e PASSAGE.

Sur le chapitre xiv. \times 13, qui oblige à tout demander au nom de Jésus-Christ, la note porte : Jusque alors les Juifs avoient demandé au nom , et par les mérites de leurs patriarches Abraham, Isaac et Jacob.... mais à l'avenir on devoit demander au nom de Jésus-Christ.

REMARQUE.

On n'exprime pas que les anciens justes étoient sauvés, au nom, par la foi et par les mérites du Christ, puisqu'au contraire on l'exclut par l'opposition qu'on fait entre les anciens et les nouveaux. Un théologien solide auroit observé, que lorsque on prioit sous la loi au nom d'Abraham , d'Isaac et de Jacob , Jésus-Christ y étoit compris comme celui qui étoit leur Fils, en qui toutes les nations de la terre doivent être bénites ; ce qui étoit même le fondement de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Ainsi la note demeure avec Grotius dans l'écorce de la lettre, et les critiques n'en savent pas davantage.

XXXV^e PASSAGE.

Au même chap. xiv. 16, 26. Mon Père vous donnera un autre défenseur : ce qui est encore répété, chap. xv. 26, et xvi. 7.

REMARQUE.

Il y a ici une affectation peu digne d'un interprète sérieux ; il falloit laisser dans le texte , consolateur , qui est connu du peuple : le défenseur en l'expliquant auroit trouvé sa place dans la note. Quand on ôte au peuple des expressions auxquelles il est accoutumé et qu'il entend , et qu'en même temps on lui en donne qu'il n'entend pas , il ne sait presque plus si c'est l'Evangile qu'il lit. Le terme de consolateur , qui exprime que le Saint-Esprit sera donné pour suppléer par ses dons l'absence de Jésus-Christ , et par ce moyen nous consoler dans notre affliction , est clair et bien plus touchant que celui de défenseur , qui demande d'être expliqué , ce que du moins il auroit fallu faire d'abord.

XXXVI^e, XXXVII^e, XXXVIII^e, XXXIX^e ET XL^e PASSAGE.

Sur la qualité de Messie.

- I. C'est une erreur de distinguer ce que Jésus-Christ a fait en qualité de Messie, de ce qu'il a fait comme Dieu. — II. Passage de saint Crisostôme remis exprès en cet endroit.

Je comprends sous ces passages tous ceux où l'auteur affecte d'attribuer beaucoup de choses à Jésus-Christ en qualité de Messie.

En saint Matthieu , xxviii. 18. Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre : la note porte : toute l'autorité que je dois avoir comme Messie.

Dans la note sur saint Marc , ii. 37. Jésus-Christ a pu , en qualité de Messie , corriger la rigueur du sabbat.

Sur le même évangile de saint Marc , xiii. 32, la note remarque certaines choses qui ne conviennent pas à Jésus-Christ en qualité de Messie , mais au Père seul , comme de juger les hommes dans le dernier jugement.

Voici la note sur saint Jean , i. 15 : on peut entendre ce terme fait , de la divinité de Jésus-Christ , ce que néanmoins il exclut après , parce qu'il s'agit de Jésus-Christ comme Messie ; et il s'appuie de saint Chrysostôme. Cette restriction de Jésus-Christ comme Messie est répandue dans tout l'ouvrage : on y a remédié par un carton sur saint Jean , x. 20, où Jésus-Christ avoit , dit-il , parlé de soi comme Messie et envoyé de Dieu. Il reste la question pourquoi on

n'a corrigé que ce seul endroit , en laissant les autres où la même doctrine est répandue.

REMARQUE.

I. Ces sortes de restrictions sont établies pour distinguer ce que Jésus-Christ aura fait en qualité de Messie , de ce qu'il pourroit avoir fait en quelque autre qualité, comme par exemple en tant qu'homme, ou en tant que Dieu : mais la saine théologie s'oppose à cette distinction. Les théologiens distinguent bien ce qui convient à Jésus-Christ en qualité d'homme , d'avec ce qui lui convient comme Dieu : mais on ne distingue point ce qui lui convient comme Messie , de ce qui lui peut convenir , ou comme homme ou comme Dieu ; parce que la qualité de Messie enferme l'un et l'autre,

Le nom même de Messie , c'est à dire , Christ et oint , comprend la divinité dont Jésus-Christ étoit oint par son union avec le Verbe, comme toute la théologie en est d'accord , et que David le chante par ces paroles du Ps. 44. Votre trône , ô Dieu , est éternel ; et c'est pour cela , ô Dieu, que votre Dieu vous a oint ! avec excellence , et d'une manière qui ne convient pas aux autres qui sont comme vous appelés oints *præ participibus tuis*. Ainsi l'onction de Jésus-Christ suppose qu'il étoit Dieu , et qu'il est en même temps appelé Christ.

En effet , si le Messie n'étoit Dieu , il ne pourroit ni parler , ni agir avec toute l'autorité qui lui convenoit , ni chasser les démons, et faire les autres miracles par le Saint-Esprit, comme par un esprit qui lui étoit propre, et qui résidoit en lui sans mesure , ainsi que l'a expliqué saint Cyrille dans son neuvième Anathématisme ; ni enfin racheter le monde, en offrant pour nous une victime d'une dignité infinie par son union avec la personne du Verbe. Ainsi cette expression de Jésus-Christ comme Messie , induit une distinction du Messie d'avec Dieu , qu'il faut laisser à ceux qui ne veulent pas croire que le Christ , pour être vrai Christ devoit être Dieu et homme tout ensemble.

Il ne falloit donc pas dire , que tout pouvoir est donné à Jésus-Christ en qualité de Messie ¹ ; mais il faut dire que la qualité de Messie supposant qu'il étoit Dieu , l'exercice de la

¹ Matth. xxviii. 18

puissance absolu^t, dans le ciel et dans la terre lui est due naturellemeⁿt

Il ne falloit pas non^{pl}us dire , que Jésus-Christ en qualité de Messie pouvoit tempérer la rigueur du sabbat ¹ ; mais il falloit dire , qu'étant vraiment Dieu , même en qualité de Messie il étoit maître du sabbat , jusqu'à pouvoir l'abolir avec une autorité aussi absolue que son Père.

Il falloit encore moins dire sur saint Marc, XIII. 35, que la qualité de juge souverain ne regardoit pas Jésus-Christ comme Messie ; mais il falloit dire que Dieu qui a établi Jésus-Christ juge souverain des hommes et des anges , ne pouvoit remettre cette autorité qu'à un égal.

Au lieu d'expliquer sur saint Jean , 1. 15, qu'on pourroit dire de la divinité de Jésus-Christ qu'elle a été faite ; et au lieu d'exclure cette locution seulement , à cause qu'en ce lieu il est parlé de lui comme Messie ; ce qui insinue trop ouvertement , que la qualité de Messie sépare de Jésus-Christ la divinité ; il falloit dire que la divinité qui est naturelle au Messie , ne pouvant être faite en aucun sens , il répugne à Jésus-Christ comme Dieu d'avoir été fait.

II. On a recours à saint Chrysostôme pour expliquer comment Jésus-Christ a été fait avant saint Jean , sans intéresser sa divinité ² ; parce que , dit le traducteur , selon ce Père , il s'agit ici de Jésus-Christ comme Messie , qui alloit annoncer l'Evangile , et qui devoit être préféré à saint Jean : par où il tâche d'insinuer qu'il n'y a aucun avantage à tirer de ce passage de l'Evangile pour la divinité de Jésus-Christ ; mais il ne rapporte qu'imparfaitement saint Chrysostôme , en lui faisant dire , qu'il s'agit de Jésus-Christ comme Messie , de quoi ce saint docteur ne dit pas un mot ; et je demande au lecteur , qu'il soit attentif à cette observation dont on verra l'importance.

Il est vrai que saint Chrysostôme observe que saint Jean Baptiste , lorsqu'il dit que Jésus-Christ viendra après lui , l'entend non pas de la naissance humaine de Jésus-Christ , mais du ministère de la prédication , dans lequel il est vrai aussi que Jésus-Christ est venu après saint Jean , qui en effet a prêché et a dû prêcher avant lui , puisqu'il étoit son précurseur. Il est vrai aussi , que Jésus-Christ devoit être préféré à saint Jean dans ce ministère , puisque encore

¹ Marc. II. 27. — ² Hom. XIII. in Joan.

que saint Jean l'eût exercé le premier, Jésus-Christ devoit l'exercer avec plus d'autorité et de gloire; ce qui donne lieu à cette expression : il a été fait avant moi ; c'est à dire, dit saint Chrysostôme, il a été fait plus illustre et honorable, ἐντιμότερος; et comme il venoit de dire, λαμπρότερος. Jusque ici nous sommes d'accord, mais il ne falloit pas oublier, que saint Chrysostôme voulant apporter la raison radicale et primitive de la préférence accordée à Jésus-Christ, conclut ainsi son discours : il explique, dit-il, la cause de toute cette question ; et la cause, c'est, poursuit-il, que Jésus-Christ étoit le premier : où il remarque, que saint Jean Baptiste ne dit plus, il a été fait avant moi; mais, il dit qu'il étoit avant lui, encore qu'il soit venu après; ce qui ne peut plus regarder que son essence éternelle.

Ainsi tout ce discours de saint Chrysostôme se termine à dire, que la cause première et essentielle de la préférence absolue de Jésus-Christ sur saint Jean, selon l'Evangile, est son existence éternelle; ce qu'il tranche, dit-il, en peu de mots; mais il ajoute : quoique en peu de mots, nous avons touché le fond. Le fond est donc, que Jésus-Christ avoit été fait plus considérable que saint Jean dans le ministère de la prédication, à cause qu'il étoit avant lui, encore que venu après en distinguant comme nous faisons à son exemple, ce que Jésus-Christ avoit été fait. et ce qu'il étoit naturellement avant tous les temps.

De cette sorte, il faut joindre saint Chrysostôme aux autres Pères marqués ci dessus ¹, qui ont démontré par ce passage la divinité de Jésus-Christ, et ne pas croire, avec l'auteur, que la nature divine ne convienne pas à Jésus-Christ comme Messie, puisque on voit que finalement, il n'est vrai Messie qu'à cause qu'il étoit Dieu avant tous les temps.

Et ceux qui voudront considérer les endroits où saint Chrysostôme explique à fond et expressément ce que veut dire ce mot *erat*, il étoit ², attribué si souvent au Verbe éternel dans cet évangile, verront encore plus clairement, qu'il ne se peut rapporter qu'à l'éternité et à la divinité de Jésus-Christ, par laquelle celui qui s'est fait homme, étoit auparavant et toujours; et encore, qu'il étoit Verbe

¹ Voyez ci dessus, Pass. xxv, xxvi. — ² Hom. II, III. in Joan.

qu'il étoit en Dieu, qu'il étoit Dieu : sans quoi aussi on doit entendre, qu'il ne seroit pas le Christ, ni l'oint de Dieu par excellence, puisque même par son onction il étoit Dieu, comme il a été démontré d'abord.

Ainsi cette distinction si familière à l'auteur, et répandue dans tout son ouvrage, de ce qui convient à Jésus-Christ comme Messie, d'avec ce qui lui convient, ou comme étant Dieu, ou comme étant homme, ressent la grossièreté de l'hérésie des sociniens, et non pas la sublimité de la théologie chrétienne.

ACTES DES APOTRES.

XLII^e PASSAGE.

- I. Esprit des sociniens de réduire la grâce à l'extérieur autant qu'ils peuvent — II. L'esprit du texte est contraire. — III. L'auteur abuse du texte. — IV. Il prend l'esprit de Crellius et de Grotius.

Au lieu de traduire simplement en conformité avec le grec et avec la Vulgate, Act. iv. 33, la grâce étoit grande en eux tous, c'est à dire, dans tous les fidèles, l'auteur traduit : ils avoient tous de grandes grâces; et il explique dans la note, c'est à dire, que tous les fidèles recevoient de grands dons de Dieu : mais il affoiblit cette note en y ajoutant ces mots : « Ce qu'on peut entendre des apôtres, qui se rendoient agréables à tous les fidèles dans le partage qu'ils faisoient des biens qui étoient en commun : car c'est ce que signifie en d'autres endroits ce mot de grâce; et selon ce sens, on peut aussi l'entendre des fidèles qui se rendirent agréables à tout le monde en vivant en commun. Cette dernière interprétation s'accorde avec ce qui suit; car il n'y avoit aucun pauvre parmi eux, » etc. ✕ 34.

REMARQUE.

La version marque en traduisant, ils avoient tous de grandes grâces, au pluriel; au lieu de traduire, selon la Vulgate et le grec : la grâce étoit grande en eux tous, au singulier : ce qui est plus expressif et plus fort.

Pour la note, elle mêle le bien et le mal, ou plutôt elle affoiblit elle-même ce qu'elle a de bon, en disant qu'en

peut entendre les grâces , des apôtres qui se rendoient agréables, par le partage des biens , etc. ; en sorte que la grâce , selon ce sens , ne consisteroit qu'à se rendre agréable au peuple.

II. Toute la suite du texte sacré répugne à cette interprétation. Voici ce qu'il porte : « Toute la multitude des croyants n'avoit qu'un cœur et qu'une âme , et personne ne regardoit ce qu'il possédoit comme son bien particulier ; mais toutes choses étoient communes entre eux. Les apôtres rendoient témoignage avec grande force à la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ , et la grâce étoit grande en eux tous : car il n'y avoit point de pauvres parmi eux ; parceque tous ceux qui possédoient des fonds de terre et des maisons , les vendoient , et mettoient le prix aux pieds des apôtres. » *ψ* 32 , 33 , 34 , 35.

III. L'auteur emploie ce dernier passage pour déterminer son interprétation de la grâce au sens de l'agrément extérieur ; mais il se trompe visiblement. Car il est clair, qu'il faut rapporter la grâce dont parle saint Luc , à tout ce qui précède, comme de n'avoir qu'un cœur et qu'une âme, ce qui emporte la perfection de la charité ; et de rendre avec force le témoignage de la résurrection de Jésus-Christ : aussi ce témoignage est-il rapporté expressément au Saint-Esprit , au v. 43 , c'est à dire à la grâce qui est intérieure ; qui est aussi le principe de ces grands effets de la charité fraternelle dont il est écrit : la charité est de Dieu.

C'est donc le sens naturel et certain, de regarder toutes ces merveilles comme un effet de la grâce du Saint-Esprit qui abondoit dans tous les fidèles : tous les interprètes catholiques l'entendent ainsi unanimement, et notre traducteur n'allègue aucun auteur pour sa nouvelle interprétation.

IV. Je puis lui nommer quelques protestants et quelques sociniens, entreautres Crellius qui explique ainsi : La grâce étoit si grande en eux : il entend la faveur du peuple ; ce qu'il appuie amplement dans son Commentaire sur les Actes. à l'endroit que nous traitons, chap. i. *ψ* 33.

Il faut joindre à de Creil, Grotius son perpétuel admirateur, qui sur ce même passage renvoie à l'endroit des Actes où il est écrit que les chrétiens trouvoient grâce devant le peuple ; c'est à dire, en étoient aimés, Act. ii. 47, ce que l'historien sacré explique lui-même de la faveur au dehors.

Mais il y a bien de la différence entre la grâce au dehors,

c'est à dire, la faveur du peuple, et la grâce absolument, c'est à dire, la grâce de Dieu qui inspire toutes les vertus.

On s'apercevra aisément, et peut-être bientôt, que l'auteur a toujours peur du mot de grâce, et qu'il semble craindre d'être forcé à reconnoître une grâce intérieure, dont je ne vois pas qu'il ait parlé une seule fois dans ses notes.

Cependant c'est le sentiment unanime des Pères et des catholiques, que cette unité de cœur, qui faisoit admirer l'Eglise naissante, est un effet de cette grâce et du Saint-Esprit; aussi bien que le courage divin des apôtres à soutenir la résurrection de Jésus-Christ.

L'auteur du Commentaire sur les Actes, parmi les œuvres de Volzogue¹, ne laisse pas, quoique socinien, de réfuter Crellius sans le nommer, en disant sur cet endroit : « Quelques uns estiment que par la grâce, il faut entendre en ce lieu, la faveur des hommes, comme sur le chap. II. v. 47; mais comme la grâce est ici nommée absolument et sans adjectif, il est mieux d'entendre la grâce de Dieu, dont il est parlé aux Ephésiens sur la fin; dans la I^{re} à Thimothee, sur la fin encore, et de même sur la fin de l'épître à Tite. »

On voit donc de quel esprit est poussé celui qui sans se mettre en peine de la doctrine des saints, propose et appuie l'interprétation de quelques sociniens, dont d'autres sociniens ont eu honte.

XLII^e PASSAGE.

Aux Actes, VIII. 15. Les apôtres prièrent pour ceux de Samarie, afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit, etc.; la note porte, c'est à dire, le Saint-Esprit avec ses dons; savoir, l'esprit prophétique, la science des langues, etc.; et dans la note suivante : ils n'avoient point encore reçu ces dons extraordinaires.

REMARQUE.

C'est la foi de l'Eglise catholique, qu'il s'agit ici du sacrement de confirmation, et que l'effet de ce sacrement s'étend à l'augmentation de la grâce intérieure et justificante. Mais notre critique réduit tout aux dons extraordinaires, à celui de prophétie, à celui des langues; la grâce justificante et ses

¹ P. 28.

suites passent tout au plus sous un etc., sans qu'on daigne en faire aucune mention. On a vu comme il a parlé de l'extrême-onction : la confirmation n'est pas mieux traitée ; et c'est ainsi que les critiques expliquent les sacrements de l'Eglise. Je me lasse de répéter que ces critiques sont tirées de Crellius sur cet endroit des Actes, de l'auteur du nouveau Commentaire sur les Actes chez Volzogue, et des autres sociniens : voilà les auteurs de notre critique, et la source de ses Remarques.

TROISIÈME TOME,

QUI FAIT LE SECOND VOLUME.

ÉPÎTRE AUX ROMAINS.

XLIII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Dans la note sur le verset 4 du chap. i, l'auteur insinue que Jésus-Christ n'a été prédestiné pour être Fils de Dieu, que par rapport à sa résurrection ; mais il ne faut pas oublier ce qui est certain, et ce qui aussi a été constamment enseigné par saint Augustin, et ensuite par saint Thomas, et par toute la théologie, comme le vrai sens de saint Paul, que c'est par une prédestination purement gratuite, qu'un certain homme particulier, qui est Jésus-Christ, a été uni à la personne du Verbe plutôt que tout autre qui pouvoit être élevé au même honneur. L'auteur a osé reprendre en divers endroits cette excellente doctrine par de mauvaises critiques : il tâche encore ici de l'embarrasser. Mais au reste, comme il demeure d'accord que Jésus-Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu, selon la divinité qui lui est unie, cette remarque servira seulement de précaution contre les embrouillements et les équivoques de la note du traducteur.

XLIV^e PASSAGE.

- I. M. Simon toujours trop prompt, à décider contre saint Augustin. —
 II. L'idée qu'il donne de ce Père est fautive et maligne.

Voici la note sur le verset, Je vivois autrefois sans loi. Rom. vii. 9. Ces paroles montrent que saint Paul parle en

sa personne, d'un homme qui vivoit avant la loi, ou de celui qui n'est point encore régénéré : à quoi il ajoute cette réflexion : Saint Augustin étoit dans ce sentiment avec la plupart des anciens Pères, avant ses disputes contre les pélagiens.

REMARQUE.

I. Je ne veux point entrer dans le fond de cette question, et encore moins obliger l'auteur à préférer le sentiment de saint Augustin. Mais aussi pourquoi décider magistralement entre deux interprétations si célèbres? S'il avoit bien considéré les raisons, je ne dirai pas de saint Augustin, mais celles qui ont obligé Cassien, sans doute peu attaché à ce Père, à le préférer dans cette occasion à son maître saint Chrysostôme, il ne se seroit peut-être pas tant pressé de prononcer sa sentence, qu'une note de quatre lignes ne pouvoit guère appuyer. Si la chose étoit aussi claire qu'il se l' imagine, et que celui dont parle saint Paul, constamment eût vécu avant la loi; comment est-ce que cet apôtre lui fait dire, que la loi est bonne, ✕ 16, et qu'elle est spirituelle, v. 14; et encore : je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, ✕ 22. Est-ce là le discours d'un homme sans grâce, ou d'un homme dans la grâce, et dont la régénération étoit non seulement commencée, mais encore fort avancée, puisqu'il se délecte déjà dans la loi de Dieu; ce qui n'arrive qu'au juste, en quelque sorte accoutumé à la vertu? D'ailleurs, il n'y a rien de plus foible que ce passage dont l'auteur fait tout son appui : je vivois autrefois sans la loi, ✕ 9. Car ignore-t-on que l'homme qui est dans la grâce de Dieu, et qui goûte déjà la loi, n'a pas commencé par là, et qu'il a autrefois été sans elle, livré à ses passions et à ses vices? Je ne parle pas ainsi pour prendre parti; mais pour montrer à celui qui le prend si légèrement, qu'il a trop précipité ses décisions.

II. Mais ce n'est pas ce que sa note a de plus mauvais : on y ressent une secrète malignité contre saint Augustin, et son affectation à le contredire, en insinuant après Grotius, que ce grand homme est toujours allé en reculant, et que depuis sa dispute contre les pélagiens, au lieu de profiter dans ses travaux par son application à cette matière, il : désappris ce

On a vu une si claire réfutation de cette accusation des faux critiques¹, qu'il n'y a qu'à y renvoyer le sage lecteur, et observer seulement que les notes de M. Simon ne sont qu'une suite et une application des principes qu'il a posés dans ses critiques.

XLV^e PASSAGE.¹

- I. Que saint Augustin et toute l'école ont raison d'entendre la gloire éternelle dans ce passage. — II. L'auteur leur oppose saint Chrysostôme qu'il tronque, et qu'il n'entend pas. — III. L'auteur affaiblit l'intérieur de la grâce. — IV. Son inclination perpétuelle à mettre en guerre les Pères les uns contre les autres.

Aux Romains, VIII. 30. Sur ces paroles de saint Paul : Ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés : après la petite critique sur le terme *magnificavit*, a rendu grands, que le latin avoit autrefois et conserve encore dans quelques anciens manuscrits, au lieu de *glorificavit*, a glorifiés, rendus glorieux, la note dit : « Que saint Chrysostôme et les plus savants commentateurs grecs après lui, ont entendu (ce terme de glorifiés) des dons du Saint-Esprit, que reçoivent ceux qui ont été faits enfants de Dieu par le baptême : ce qu'il appuie par le scoliaste syrien, qui a expliqué le même mot des dons de faire des miracles, que les premiers chrétiens recevoient dans leur baptême par l'imposition des mains, et qui les rendoient célèbres : » voilà comme il appuie ce sens ; et venant à l'autre, il dit seulement : « Saint Augustin et l'école entendent cela de la gloire éternelle a laquelle arriveront infailliblement tous les prédestinés. »

REMARQUE.

I. L'interprétation de la gloire éternelle est ici absolument nécessaire : 1^o par le texte même où la gradation manifeste nous mène naturellement, « de la prédestination a la vocation, de la vocation à la justification, et enfin de la justification à la gloire éternelle, » où se termine l'ouvrage de notre salut, et le grand mystère de Dieu sur les élus.

2^o La même chose paroît par toute la suite du chapitre, v 16, 17, 29, 30, et par l'aveu de l'auteur sur ce dernier

¹ Dissert. sur Grotius, n. 14, 15, etc.

verset, où lui-même il entend la gloire éternelle sous le mot *glorificavit*, comme fait aussi toute l'école, ainsi qu'il le reconnoît.

Cependant cette interprétation, qui est comme l'on voit celle de toute la théologie, est celle-là même que l'auteur tâche d'affoiblir par ces moyens.

Premièrement, en l'attribuant à l'école, dont il donne une triste idée dans tous ses livres : secondement, en l'attribuant à saint Augustin seul, au lieu qu'il devoit mettre avec saint Augustin tous les Pères qui ont combattu les pélagiens sous sa conduite, lesquels ne sont pas en petit nombre : troisièmement, saint Augustin même est maltraité dans ses écrits, et n'est guère considéré par les critiques de sa façon, que comme le premier des scolastiques : quatrièmement, en opposant au *glorificare* de la Vulgate, l'ancienne leçon *magnificare*; quoiqu'il soit certain que le *glorificare* soit meilleur, comme étant conforme au grec de mot à mot, ἐδόξασε : cinquièmement, en opposant à saint Augustin et à l'école, saint Chrysostôme et les plus savants commentateurs grecs, par l'autorité desquels on voit qu'il veut affoiblir celle de l'école, quoique constamment préférable pour les raisons qu'on vient d'entendre.

II. Or, en cela il se trompe encore; car il tronque saint Chrysostôme, dont voici les propres paroles : Il les a justifiés par la régénération du baptême; il les a glorifiés par la grâce, par l'adoption. Je veux que par la grâce on entende non pas la grâce justificante contre le sens naturel, mais les seuls dons du Saint-Esprit. Saint Chrysostôme n'attribue pas la glorification à ces dons seuls, mais il y joint l'adoption, et il ne faut point entendre celle qui arrive dans la régénération que ce Père avoit déjà exprimée par le terme de justifiés et de régénérés; mais l'adoption parfaite des enfants de Dieu, après laquelle soupire toute créature, ainsi qu'il est dit dans ce chap. x 21, 22; 23, et où la résurrection des corps est comprise; conformément à cette parole de notre Seigneur, Luc, xx. 36. Ils seront enfants de Dieu, parce qu'ils sont enfants de la résurrection. Ainsi, manifestement la glorification dont parle saint Chrysostôme contient la gloire céleste : Théophylacte et les autres, qui sont sans doute du nombre de ceux que l'auteur appelle les plus savants commentateurs grecs, parlent de même.

III. Il faut encore observer sur cette note, que l'auteur,

selon sa coutume , affoiblis dans l'intérieur les vrais avantages des chrétiens, en les réduisant à ce qui les rend célèbres, comme s'ils n'avoient pas une autre gloire à attendre, ou que celle-ci fût la principale.

IV. En général on voit un dessein, et ici, et partout ailleurs, d'opposer les Grecs aux Latins, et particulièrement à saint Augustin, en quoi il y a une double faute; la première, de commettre les Pères entre eux, au lieu de les concilier comme il est facile; la seconde, de ne marquer pas que les Pères qui ont écrit expressément contre les hérésies, sont constamment préférables dans l'explication des passages qui en regardent la réfutation, ainsi qu'il est certain par expérience, et que tous les théologiens en sont d'accord, après saint Augustin et Vincent de Lérins: non que les Pères soient contraires entre eux dans le fond; mais parce que ceux qui ont traité expressément les questions, s'expliquent aussi d'une manière plus expresse et plus précise.

XLVI^e PASSAGE.

I. Les élus mal traduits. — II. Pente de l'auteur à changer le langage ecclésiastique, et les principes de la théologie.

Sur ces mots : les élus de Dieu, Rom. viii. 33, la note porte : c'est à dire, les fidèles que Dieu a choisis pour embrasser la loi évangélique.

REMARQUE.

I. La notion est fautive : les élus sont ceux dont il est écrit, qu'ils ne peuvent être déçus, Matth. xxiv. 24. Tout est plein de pareils endroits qui montrent que le mot d'élus ne doit pas être expliqué simplement par fidèles, et que lorsqu'il se prend ainsi, c'est à cause qu'on doit présumer par la charité, que les fidèles persévéreront jusqu'à la fin. Tout le monde remarquera naturellement, que ces idées de l'auteur sont de l'esprit des sociniens, qui ne veulent pas reconnoître le mystère de l'élection et de la prédestination.

II. On voit par ces dernières observations, que l'auteur change le langage ecclésiastique, et qu'en général, partout le livre, où il détourne les passages de l'Ecriture, qui

tiennent lieu de principes dans l'école, il induit insensiblement une nouvelle théologie.

XLVIII^e PASSAGE.

I. Hébraïsme allégué mal à propos pour l'intelligence de la particule ἀπό : à. — II. Il a tous les Pères contre lui. — III. On expose l'usage des Ecritures. — IV. Estius qui a connu cet hébraïsme n'en est plus favorable à l'auteur. — V. Quelle particule grecque saint Paul exprime par *propter*. — VI. Rien ne force à recourir à cet hébraïsme : faux raisonnement de l'auteur.

Anathema a Christo, Rom. ix. 3 : l'auteur traduit : Anathème à cause de Jésus-Christ ; il répète dans la note ce qu'on a vu dans la préface, que la particule grecque ἀπό, et la latine *a*, se prennent quelquefois chez les Hébreux, pour la causale *propter*, à cause de ; dont il assure qu'on trouve des exemples dans l'ancien et dans le nouveau Testament. Dans le reste de la note, il réfute saint Chrysostôme, comme n'ayant pas entendu ce que veut dire le mot d'anathème, qui ne signifie autre chose qu'exécration, ce que saint Paul ni ne vouloit, ni ne pouvoit être. On se peut souvenir ici, qu'il avance dans sa préface, que c'est faute d'avoir pris garde à cet hébraïsme, qu'aucun traducteur ni commentateur n'a parfaitement exprimé ce passage de saint Paul : de sorte qu'il est seul à le bien traduire.

REMARQUE.

III. Nous l'avons déjà repris d'avoir abandonné la Vulgate ; et pour montrer qu'il l'abandonne sans raison, comme j'ai promis de le faire voir, je n'ai qu'à dire qu'il ne suffit pas d'alléguer un hébraïsme ; il faut nommer des auteurs, et ne pas traduire à sa fantaisie, puisque s'il y a peut-être un ou deux endroits, ce que nous allons examiner, où ἀπό, signifie *propter*, on en peut produire cinq cents où il faut traduire autrement.

II. Le traducteur nomme des auteurs ; mais qui sont tous contre lui : et quels auteurs ? c'est saint Chrysostôme avec toute son école, sans en excepter les plus savants, saint Isidore de Damiette, Théodore, et les autres, qui font sans doute partie de ces savants commentateurs, que le traducteur a accoutumé de nous vanter avec raison. J'y ai ajouté

en d'autres ouvrages ¹, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, Bède, qui tous, en énonçant ou en supposant la signification ordinaire du terme *ἀπὸ*, montrent que le *propter* du traducteur ne leur est pas seulement venu dans la pensée : ce qui ne peut être arrivé sans quelque raison qu'il faudra trouver, si nous voulons expliquer ce passage à fond.

III. Commençons par les exemples que l'auteur allègue en l'air sans en avoir marqué un seul, et surtout considérons ceux du nouveau Testament où de saint Paul même, qui seroient les plus convenables. Je passerai au traducteur dans toutes les épîtres de cet apôtre, dans tout le nouveau Testament, un seul endroit où il est dit : que Jésus-Christ fut exaucé à cause de son respect ; *pro sua reverentia*, Heb. v. 7, dans le grec *ἀπὸ*, à cause de ; quoique d'autres qui ne sont pas méprisables aient traduit autrement. Mais quand il faudroit traduire comme veut l'auteur, doit-on conclure, encore un coup, pour un seul endroit de saint Paul et du nouveau Testament, où *ἀπὸ* voudroit dire *propter*, qu'on doive au hasard, indéfiniment, et sans aucune raison particulière, le tourner ainsi quand on voudra ?

IV. La connoissance de cet hébraïsme n'est pas si rare, qu'on ne le trouve chez les bons auteurs, et Estius le rapporte, Heb. v. 7, sur ce mot, *pro reverentia* : mais le traducteur demeure d'accord, que l'application de cet hébraïsme au passage dont nous parlons, ne s'est présentée qu'à lui seul, et n'est venue dans l'esprit, ni à Estius, ni à aucun autre commentateur grec ou latin.

V. C'est aussi de quoi nous venons de dire qu'il se doit trouver quelque raison, et en effet en voici une très simple et très naturelle, c'est que l'*ἀπὸ*, lorsqu'il est uni comme ici à une personne, *ἀπὸ Χριστοῦ* : de Jésus-Christ, ne se trouve jamais pris pour *propter*, à cause de ; ni pour autre chose que pour *a, a Christo* : de Jésus-Christ.

Ces termes, *propter Christum*, à cause, ou pour l'amour de Jésus-Christ, sont bien connus de l'Apôtre : on trouve partout, lorsqu'il s'agit des personnes, *propter te, propter nos, propter electos, propter Deum, propter Christum*. Mais tout ces endroits et les autres à l'infini de même

¹ Divers écrits : Préf. Passages éclaircis. Addition à la même, et au chap. v.

nature , ont leur particule consacrée qui est διὰ et non pas ἀπό : pourquoi donc cet endroit ici sera-t-il le seul où saint Paul se serve d'ἀπό ? On trouve encore pour exprimer les causes finales , le *propter* , mille et mille fois , et ἀπό n'y est jamais employé. Si je voulois descendre à un détail d'observations particulières , je pourrois dire que dans ces passages de l'ancienne version des Septante : *turbatus est a furore oculus meus ; non est sanitas in carne mea a facie iræ tue* , et les autres en très petit nombre , où ἀπό est mis pour *propter* , désignent des causes actives ou efficientes : on est troublé par la colère , comme par une cause active : la colère de Dieu est la cause pareillement efficiente , qui altère notre santé ; et ainsi du reste. Il ne s'agit pas ici des personnes pour l'amour desquelles on veut quelque chose , il s'agit des choses qui nous mettent en certains états. C'est un fait constant : il ne faut point ici chercher de raison du sens que l'on donne à ces façons de parler. Pour l'ordinaire , il n'y en a point d'autres que le style des auteurs , ou en tout cas l'usage des langues , leur génie , leur propriété. Quoi qu'il en soit , il est bien certain , comme nous venons de le remarquer , que l'ἀπό pour *propter* , à cause de , ne se trouve ni dans saint Paul , ni dans tout le nouveau Testament , lié avec personne , tel qu'est ici Jésus-Christ , ἀπό Χριστοῦ. Si l'apôtre eût eu alors dans l'esprit le desir d'être anathème pour l'amour de Jésus-Christ comme pour la fin de ce desir , le διὰ qui lui étoit si familier en ce sens , se seroit présenté tout seul , et il n'auroit pas eu besoin d'aller chercher cet ἀπό dont à peine se seroit-il servi une fois , et jamais en cas pareil. Il ne veut donc pas lui donner de sens extraordinaire , et lui laisse sa force et sa signification accoutumée , qu'on trouve partout dans ses épîtres et dans toutes les Ecritures , et qu'aussi on voit jusqu'ici comme l'auteur en convient , reconnue sans exception par tous les interprètes , parmi lesquels nous avons compté six ou sept des plus sçavants Pères.

VI. Mais peut-être qu'il est forcé à cet hébraïsme par quelque nécessité ? point du tout : le traducteur fait accroire à saint Chrysostôme qu'il n'entendoit pas anathème , qui veut toujours dire exécration , en mauvaise part : ce que saint Paul ne pouvoit pas être , en demeurant comme il le vouloit , en état de grâce. Telle est la seule objection du traducteur , et il ne veut pas sentir que ce Père ne l'entendoit pas autre-

ment, puisque s'il croit que saint Paul s'offrit à être traité d'exécration, et à être séparé de Jésus-Christ en un certain sens, c'étoit en sous-entendant qu'il s'y offroit seulement s'il étoit possible, sans préjudice de l'état de sainteté, et de la grâce où il espéroit demeurer toujours.

Au reste, si la question ne méritoit peut-être pas en ce lieu tant de discussion, il importoit de faire connoître à quel prix on met ici les hébraïsmes, et avec quelle facilité on abandonne le texte de la Vulgate, quoique conforme à l'original grec, en faveur d'une interprétation qui n'a pour appui que les conjectures d'un traducteur licencieux.

XLVIII^e PASSAGE.

Que Dieu brise le Satan sous vos pieds, aux Rom. xvi. 20 : c'est ce que porte la traduction ; et la note, le Satan, c'est à dire, l'adversaire ; à quoi elle ajoute : Il y a néanmoins l'apparence, qu'il a eu aussi en vue le diable.

REMARQUE.

Il faut toujours à l'auteur quelque petit raffinement : on savoit bien que Satan veut dire adversaire ; mais il falloit dire que ce terme général est devenu partout dans l'Ecriture le nom propre du diable, et que jamais il ne se trouve en un autre sens dans tout le nouveau Testament. Il est donc incontestable que saint Paul a voulu parler du démon, qu'il ne pouvoit pas désigner plus clairement que par son propre nom ; et quand l'auteur réduit cette explication, qui constamment est la seule véritable, à une simple apparence, je ne sais que deviner, si ce n'est qu'il veut raffiner et se singulariser à quelque prix que ce soit.

I. AUX CORINTHIENS.

XLIX^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Voici la note sur le χ i. du ch. vii. Saint Paul loue le célibat à cause de la commodité qu'il y a de vivre sans femme, et hors les embarras du mariage. C'est toute la froide louange que M. Simon donne au célibat, où les saints Pères ont cru voir la vie des anges. Ce que saint Paul a mis dans

le texte, il est bon, il est honnête, καλὸν : bon absolument ; le traducteur dans le texte même le réduit à un c'est bien fait ; et dans la note, à être utile pour la commodité de la vie. Les autres avantages que saint Paul relève, comme d'être dans le célibat plus en état de prier, plus occupé de Dieu seul, et moins partagé dans son cœur, γ' 5, 20, 32, 33, 34, 35, cet auteur aussi bien que les protestants, les compte pour peu et ne daigne les remarquer.

L^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Ils buvoient des eaux de la pierre qui les suivoient, I. Cor. x. 4 : en lisant son texte et sa remarque, où il énonce expressément que c'étoient les eaux qui suivoient et accompagnoient le peuple, on voit qu'il traduit sans attention, et non seulement contre la Vulgate, mais encore contre le texte de saint Paul. Car c'est la pierre invisible, c'est à dire. Jésus-Christ, qui suivoit partout le camp d'Israël, et lui fournissoit des eaux en abondance.

LI^e PASSAGE.

Dans la note sur le même verset : Saint Paul, dit-il, continue son *deras* ou sens mystique.

REMARQUE.

Il ne falloit pas oublier, que ce sens mystique n'est pas une explication arbitraire, ou une simple application que saint Paul fait de ces passages à la nouvelle alliance comme à un objet étranger : l'explication de l'Apôtre est du premier dessein de l'Ecriture ; il est, dis-je, du dessein du Saint-Esprit, que toute la loi, et en particulier tout le voyage des Israélites dans le désert, soit la figure de l'Eglise et de son pèlerinage sur la terre où elle est étrangère. Saint Paul le remarque exprès en deux endroits de ce chapitre : Ces choses sont arrivées pour nous servir de figures ; et encore plus expressément : Toutes ces choses leur arrivoient pour nous servir de figures, γ' 6, 11 ; ce qui déclare un dessein formé de les rapporter aux chrétiens. Les théologiens sont soigneux à marquer ce dessein formel et principal des anciennes Ecritures ; mais nos critiques ne vont pas si loin, et voudroient

bien regarder de semblables explications, comme des applications arbitraires et ingénieuses.

LII^e PASSAGE.

Au ch. xi. § 19. Il faut qu'il y ait encore de plus grandes partialités.

REMARQUE.

Qui lui a donné l'autorité de retrancher de son texte les hérésies, qu'il trouve également et dans le grec et dans la Vulgate? Je veux qu'il lui soit permis d'indiquer dans une note la petite diversité qui se trouve ici entre les interprétations des Grecs et des Latins; mais de décider d'abord contre les Latins, et ce qui est pis, les condamner dès le texte, contre la Vulgate qu'il s'est obligé de suivre, c'est une partialité trop déclarée. Un interprète modéré et pacifique auroit plutôt travaillé à concilier ces deux interprétations, comme il est aisé, en faisant dire à saint Paul ce qui est naturel et si véritable d'ailleurs, qu'on ne doit pas s'étonner qu'il y ait des partialités parmi les chrétiens, puisqu'il faut même qu'il y ait des hérésies : *oportet et hæreses*; c'est à dire, *etiam hæreses*. Le passage est consacré à cet usage par toute l'Eglise latine; et la note du traducteur qui remarque, que le mot d'hérésie se prend ordinairement pour des dissensions dans les dogmes, n'est pas concluante pour l'exclusion des véritables hérésies, puisque rien n'empêche que saint Paul n'ait argumenté du plus au moins; ce qui au contraire est dénoté par la particule grecque, *καὶ*, aussi bien que par l'*etc.* de la Vulgate, ainsi qu'il a été dit.

LIII^e PASSAGE.

Il sera coupable comme s'il avoit fait mourir le Seigneur et répandu son sang; au lieu de traduire : Il sera coupable du corps et du sang du Seigneur, ch. xi, § 27, ce que l'auteur renvoie à la note.

REMARQUE.

C'est une licence criminelle d'introduire des paraphrases dans le texte : d'ailleurs cette expression de l'apôtre, cou-

pable du corps et du sang, inculque avec plus de force la réalité et l'attentat actuel et immédiat sur la personne présente : ainsi le traducteur affoiblit le texte, et veut mieux dire que saint Paul.

II. AUX CORINTHIENS.

LIV^e PASSAGE.

Sur ces paroles de la seconde aux Corinthiens ; ch. 1. v 9. Nous avons eu en nous-mêmes une réponse, une sentence de mort ; il met au contraire dans le texte même : une assurance de ne point mourir.

REMARQUE.

Saint Chrysostôme explique cette réponse ¹, ἀπόκριμα, une sentence, un jugement, une attente certaine de sa mort, qui lui étoit déclarée par toutes les circonstances : c'est à quoi le mot grec, aussi bien que toute la suite du discours, a déterminé tous les interprètes ; et le traducteur demeure d'accord dans sa note, qu'on l'entend ainsi ordinairement. Mais il lui faut de l'extraordinaire et de l'inouï, et il est le seul qui change l'assurance de mourir, en l'assurance de ne mourir pas. Il dit pour toute raison ² que la réponse de saint Paul signifie ici une caution, ou, comme nous disons, un répondant ; et sans autre autorité que celle de Heinsius, il insère la conjecture de ce protestant dans le texte même, et il ne craint pas de l'attribuer au Saint-Esprit.

Je prie le sage lecteur de s'arrêter ici un moment, pour considérer ce que deviendra l'Écriture, si elle demeure ainsi abandonnée aux traducteurs.

LV^e PASSAGE.

- I. Ce que c'est dans saint Paul que la lettre qui tue : conférence des deux passages de l'Apôtre : sentiment de saint Augustin suivi de toute l'Ecole. — II. M. Simon oppose saint Chrysostôme qu'il n'entend pas, et qui, dans le fond, convient avec saint Augustin. — III. L'auteur resserre

¹ Hom. II. in 2. ad Cor. — ² Voy. I. Inst. addit. VI. Rem. n. 3.

trop le texte de saint Paul. — IV. Il continue à vouloir commettre les Pères les uns avec les autres.

La lettre cause la mort ; et il explique, qu'elle tue, c'est à dire, qu'elle punit de mort, et ne propose autre chose que de sévères châtimens à ceux qui violent ce qu'elle ordonne. II. Cor. III. 6.

REMARQUE.

I. C'est peut-être ici un des endroits où l'on ressent davantage l'esprit du traducteur. Outre la peine de mort que la loi prononce, elle tue d'une autre façon ; parce que n'apportant aucun secours à notre foiblesse, elle ne fait qu'ajouter au crime la conviction d'avoir transgressé le commandement si expressément proposé. Toute la théologie a reçu cette explication, dont saint Augustin a fait un livre que tout le monde connoît, et s'en est servi après ce Père, pour montrer la nécessité de recourir à la grâce, c'est à dire, à l'esprit, qui seul peut donner la vie. Sans parler de saint Augustin, il est bien certain, et le traducteur en convient, que cette manière dont la lettre tue, est de saint Paul, lorsqu'il enseigne aux Romains, que la loi nous cause la mort, et nous tient liés ; en sorte que le péché se rend plus abondamment péché par le commandement même : c'est en peu de mots le fond de la doctrine de l'Apôtre, Rom. VII. 5, 6, etc.

Il est certain que ces deux passages de saint Paul ont un rapport manifeste, puisque si l'apôtre dit ici aux Corinthiens ; la lettre tue, et l'esprit nous donne la vie ; il avoit aussi dit aux Romains, que nous devons servir Dieu, non point dans la vieillesse de la lettre, mais dans un nouvel esprit, Rom. VII. 6.

Si donc le traducteur avoit conféré ces deux passages, dont la convenance est si sensible, au lieu de se borner, comme il a fait, à la manière dont la lettre tue, en punissant de mort les transgresseurs, il y auroit encore ajouté cette autre manière de donner la mort, en ce que sans secourir notre impuissance, la loi ne fait que nous convaincre de notre péché. C'est sans doute ce que devoit faire notre auteur ; et en proposant par ce moyen, le système entier de saint Paul, il en auroit pu inférer avec saint Augustin et toute la théologie, la nécessité de la grâce.

II. Il auroit même trouvé ce beau système dans saint Chrysostôme. Il est bien vrai que ce Père, sur cet endroit de la seconde aux Corinthiens ¹, la lettre tue, par cette lettre qui tue, entend la loi qui punit les transgresseurs, par où il semble avoir dicté l'explication du traducteur. Mais il ne falloit que tourner la page pour trouver le reste; car on y lit ², que la loi n'est qu'une pierre; n'est autre chose que des lettres écrites, qui ne donnent aucun secours, et n'inspirent rien au dedans; et en un mot, quelque chose d'immobile et d'inanimé: tout au contraire de l'esprit qui va partout, inspirant à tous les cœurs une grande force; c'est donc par là qu'il explique qu'on ne peut rien sans la grâce, et que la loi ne peut que tuer; c'est à dire, découvrir le mal et le condamner, au lieu que le seul esprit donne la vie.

Il prend soin ailleurs de montrer la liaison des deux passages de saint Paul, et que celui de l'épître aux Corinthiens, où il est dit que la lettre tue, convient à ce que l'Apôtre enseigne aux Romains ³; à cause, dit-il, que la loi ne fait que commander; pendant que la grâce, non contente de pardonner le passé, nous fortifie pour l'avenir.

Il explique ⁴ sur ce fondement, de quelle sorte, comme dit saint Paul, nous devons vivre, non plus « selon la loi qui vieillissoit, mais selon le nouvel esprit: à quoi il ajoute, que la loi n'est autre chose qu'une accusatrice; qu'elle dispose en quelque sorte au péché; qu'elle ne fait qu'irriter le mal, et animer la cupidité par la défense; » et dit enfin, sans rien excepter, tout ce que saint Augustin a si clairement digéré, et si bien tourné contre les pélagiens.

III. On voit maintenant, que le traducteur pour expliquer que la lettre tue, ne se devoit pas renfermer dans les menaces de la loi qui punit de mort les transgresseurs, comme si la loi ne causoit la mort que par cet endroit, puisqu'il s'agit ici principalement de la mort du péché, comme opposée à la vie que la grâce donne; et si la lettre ne tuoit ici que par la mort du corps, l'esprit ne vivifieroit aussi que par la vie temporelle.

IV. Il paroît encore que, dans un passage si important contre les pélagiens, on ne devoit pas laisser à part saint Augustin, ni se tant éloigner de lui, qu'on voulût priver les lec-

¹ Hom. vi. in Epist. ii. ad Cor. — ² Ibid. vii. — ³ Ibid. xi. ad Rom. — ⁴ Ibid. xii.

teurs des plus belles interprétations de ce Père, après que toute la théologie en a fait comme un fondement de ses dogmes les plus essentiels.

On aperçoit aisément que le traducteur a voulu, selon sa coutume, insinuer secrètement de l'opposition, et comme une espèce de guerre entre saint Chrysostôme et saint Augustin, au lieu de montrer, comme nous venons de faire, avec quelle facilité on les concilie, puisqu'il n'y a qu'à tout lire, sans s'arrêter à un seul endroit; ce qui peut aussi servir d'exemple à terminer en interprète catholique de semblables différends, que le traducteur au contraire tâche d'allumer.

ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS.

LVI^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Au ch. II y 10, de cette épître, le texte dans son entier porte ces mots : Car nous sommes son ouvrage, étant créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres que Dieu a préparées, afin que nous y marchions. La traduction retranche ces mots, afin que nous y marchions; ce n'est point par inadvertance, puisque on trouve ces mêmes mots dans la note. Le traducteur n'en a point voulu dans le texte, parce que cette version marque peut-être plus expressément qu'il ne vouloit, que par cette création intérieure par laquelle nous sommes créés dans les bonnes œuvres, Dieu prépare nos cœurs à les faire, et y incline au dedans nos volontés. Aussi la note dans le même esprit, ne fait-elle Dieu créateur dans les bonnes œuvres, que par une expression métaphorique, en nous montrant ce que nous devons faire; ce qui réduit la grâce chrétienne à l'opération purement extérieure de la loi, et enseigne directement la doctrine pélagienne.

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS.

LVII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

I. Règle pour la traduction. — II. Ce mot de saint Paul, *premier né*, mal expliqué par l'auteur : quelle en est la force. — III. Il falloit traduire *premier né* tout du long.

Sur le chap. I, v. 15. Un fidèle traducteur ne se seroit

jamais permis de supprimer dans le texte le terme de premier né, ou l'équivalent, puisqu'il est du grec et de la Vulgate, et qu'il se trouve consacré dans les versions, pour mettre à la place premier seulement, contre la foi des originaux. Le premier objet d'un traducteur, c'est d'être fidèle au texte, sans lui ôter un seul trait, ni la plus petite syllabe. De telles suppressions font imaginer aux ariens qui abusent de ce passage, qu'il est véritablement pour eux, puisque on est contraint de le changer : il faut éloigner de telles idées, et ne pas autoriser la coutume de mêler son commentaire à l'original.

II. Pour expliquer ce mot, premier né, l'auteur a recours à un hébraïsme, et prétend que chez les Hébreux, ce terme signifie souvent celui qui est éminent au dessus des autres. C'est peu donner au Fils de Dieu, que de le rendre éminent au dessus des créatures : le sens de saint Paul est plus profond, et veut dire que celui qui est né, *primogenitus*, c'est à dire, le Fils de Dieu, précède de nécessité, et par sa nature, jusqu'à l'infini, tout ce qui a été fait ; ce que saint Paul exprime en ajoutant, que toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre ont été faites par lui, soit visibles, soit invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances, tout a été créé par lui et pour lui ; en sorte qu'il est avant tous, et qu'il n'y a rien qui ne subsiste par lui : Col. 1. 16, 17.

III. Il ne falloit donc point hésiter à traduire ici tout du long, que Jésus-Christ est le premier né, ni appréhender que par ce moyen il se trouvât en quelque sorte rangé avec les créatures qui sont son ouvrage qu'il a tiré du néant par sa puissance ; puisque après tout, quand saint Paul dit de Jésus-Christ qu'il est l'unique, ou ce qui est la même chose, le premier né, sans second, avant toute créature, il ne fait que répéter ce que Salomon a vu en esprit dans ses Proverbes, que la sagesse éternelle, qui est le Verbe, étoit engendrée, conçue et enfautée ¹ au sein de son Père avant tous les temps, lorsqu'il a commencé ses voies, et produit au jour ses ouvrages ; ce qui est si grand, qu'il ne faut pas craindre que la majesté et l'éternité du Fils de Dieu en soient rabaissées.

¹ Prov. VIII, 22, 24.

II. AUX THESSALONIENS.

LVIII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Sur le terme d'apostasie, chap. II, la note sur le χ 3, interprète que la plupart des chrétiens abandonnent leur religion : c'est ajouter au texte trop visiblement et sans aucune raison. Un grand nombre n'est pas la plupart, et ce grand nombre suffit pour l'apostasie, quoique d'ailleurs le corps de l'Eglise catholique, dont on se détache, demeure toujours le plus grand, ainsi qu'il est arrivé dans tous les schismes.

LIX^e PASSAGE ET REMARQUE.

Au chap. II. v 14, ce ne peut être que pour contenter les protestants, qu'on a pris plaisir de mettre avec eux doctrine dans le texte, et de reléguer à la note le mot de tradition qui est consacré par l'usage des catholiques et par la Vulgate, aussi bien que par la suite du discours, et par le témoignage exprès des saints Pères. à la doctrine de vive voix seulement. Cependant on n'a point de honte d'une telle traduction, ni d'ôter à l'Eglise un de ses plus forts arguments, pour établir l'autorité de la tradition.

TOME QUATRIÈME.

ÉPÎTRE A PHILÉMON.;

LX^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Dans la traduction du χ 21, j'espère que vous m'écouteriez : pourquoi non que vous m'obéirez, comme la Vulgate et tous les autres traduisent, conformément à l'original ? la note est encore plus mauvaise, puisqu'elle ose même rejeter le terme d'obéir comme impérieux, quoique saint Paul s'en serve en cet endroit et partout, ce qui tourne directement contre l'apôtre, et ne peut servir qu'à un visible affoiblissement de l'autorité ecclésiastique.

ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

LXI^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Au chap. I, χ 3, texte même, à la droite de Dieu, rien ne

devoit empêcher de traduire comme dit la lettre, et comme porte la note, à la droite de la Majesté ou de la souveraine Majesté, en y ajoutant l'explication. C'est se rendre auteur, et non pas traducteur, que de faire si souvent de tels changements.

LXII^e PASSAGE.

Sur ces mots : Vous êtes mon fils, tirés du ps. II, v. 7, la note porte, que l'apôtre veut montrer par ce passage des psaumes, que Jésus-Christ n'est pas Fils de Dieu comme les anges, qui sont quelquefois appelés fils de Dieu, mais qu'il l'est d'une manière spéciale.

REMARQUE.

Il devoit donc dire, que jamais les anges ne sont appelés de ce nom en cette sorte, ni au nombre singulier et par excellence. On ne leur a jamais dit, ni je vous ai engendré, ni que ç'a été aujourd'hui ; ce qui dénote le jour de l'éternité, selon l'explication des deux Cyrille et des autres Pères. L'auteur ne sait qu'affoiblir les passages qui établissent la divinité, et c'est le fruit qu'on peut retirer de ses critiques. Par cette même raison, il se contente de dire, que Jésus-Christ est Fils de Dieu d'une manière spéciale, ce que les soiniens ne refusent pas, comme nous l'avons souvent remarqué : mais pour parler en théologien et en catholique, il falloit encore ajouter que cette manière spéciale d'être fils, et d'être vraiment fils, vraiment engendré, et né de la substance de son père ; autrement on supprime les vrais caractères personnels et substantiels du Fils de Dieu. On va voir encore d'autres effets de cet affoiblissement de la saine théologie, par rapport à la divinité de Jésus-Christ.

LXIII^e PASSAGE.

- I. L'auteur entre dans l'esprit d'éluder les prophéties et la véritable génération du Fils de Dieu. — II. L'auteur affoiblit la tradition des Juifs.

Dans la même note sur le ψ 5. Je vous ai engendré aujourd'hui : saint Paul, dit le traducteur, applique avec les Juifs de son temps au Messie, par un *deras*, ou sens sublime et spirituel, ce qui s'entendoit à la lettre de David élevé sur le trône.

REMARQUE.

I. On voit ici un effet de l'esprit des sociniens et de Grotius qui éludent les prophéties au sens véritable, et les réduisent en un sens mystique et spirituel : le critique entre ici trop visiblement dans cet esprit, faute d'expliquer, comme il devoit, que son *deras*, ou sens sublime et spirituel, est souvent le sens véritable, et que celui de saint Paul en cet endroit est proprement et directement de la première intention du Saint-Esprit; puisque même l'élévation de David à la royauté n'épuise pas la grandeur de cette expression : Dieu m'a dit, à moi proprement et uniquement, vous êtes mon fils, unique et par excellence : Je vous ai, non pas adopté, mais, engendré de mon sein; et le reste que je ne dois pas prouver, mais supposer en ce lieu; puisque même je l'ai démontré ailleurs ¹.

Ainsi ceux qui ne voient ici que David proprement et naturellement, ne prennent que l'écorce de la lettre, et en abandonnent l'esprit; comme il paroît par la suite du texte, tant psaume que de saint Paul, et par la tradition de toute l'Eglise, ainsi qu'on le pourra voir dans notre exposition sur ce psaume ², si on daigne y jeter les yeux.

Selon ces principes, qui sont de la foi et de la tradition expresse de l'Eglise, il ne faut pas dire avec l'auteur, que saint Paul applique ce passage à Jésus-Christ avec les Juifs de son temps; c'est trop resserrer la tradition, que de la réduire au temps de Jésus-Christ : ce n'est pas ici une application à Jésus-Christ, comme à un sujet étranger au texte; mais une explication naturelle et véritable, qui étant du dessein premier et principal du Saint-Esprit, a été transmise de main en main aux Juifs spirituels, et en effet s'est conservée par une tradition dont les Juifs ne marquent point d'origine, jusqu'au temps de Jésus-Christ et au delà.

C'est une chose à déplorer, que l'explication ennemie des prophéties, soit insinuée si fortement dans une traduction du nouveau Testament, qu'on met entre les mains du peuple, et qu'on lui apprenne, conformément à l'ancien esprit des critiques précédentes ³, à éluder les prophéties qui sont le fondement de notre foi.

¹ Voyez Suppl. in Psal. et la Dissertation prélim. sur Grotius. — ² Voy. in Ps. II. et Suppl. in Psal. — ³ Voyez ci dessus, Dissert. sur Grotius.

LXIV^e PASSAGE.

Dans la note sur le v. 6, du même ch. i. de l'épître aux Hébreux, « il explique le premier né, c'est à dire le Fils unique, ce qu'il a de plus cher; et saint Paul prouve encore par là, que Jésus-Christ est Fils de Dieu d'une manière spéciale, et non comme les anges. »

REMARQUE.

Il ne dira donc jamais qu'il est Fils unique, parce que seul il est engendré de la substance de son Père, et de même nature que lui : et il ne sera Fils unique, que parce qu'il est le plus cher, sans vouloir sortir à cet égard des idées des sociniens par aucune remarque précise.

Nous avons souvent remarqué que la manière spéciale des sociniens pour la filiation de Jésus-Christ, c'est que Dieu en lui donnant une mère vierge, a suppléé par son Saint-Esprit la vertu d'un père charnel, et seul lui tient lieu de père : ce qui suffit bien pour le distinguer des anges, mais non pour le faire Fils de Dieu par nature et proprement. Si nos critiques ignorent un si grand mystère, ou ne daignent en faire mention, pourquoi font-ils les maîtres en Israël, et s'ingèrent-ils à expliquer l'Evangile?

LXV^e PASSAGE.

Il s'agit ici de l'endroit de Jérémie, xxx, 31, cité par saint Paul, Heb. viii. 8, que j'ai déjà remarqué¹; mais il y faut ajouter ce qui suit.

REMARQUE.

Nous trouverons donc M. Simon toujours favorable à la grâce pélagienne; c'est à dire, extérieure et rien de plus, et toujours sous la conduite de Grotius et des sociniens : J'écrirai ma loi dans leur cœur, etc. Heb. viii. 10, c'est à dire, selon Grotius : Je ferai qu'ils sauront tous ma loi par cœur, *memoriter*, par la multitude des synagogues où elle sera enseignée trois fois la semaine. Crellius : Je leur

¹ 1. Inst. Rem. sur Grotius, n. 17.

donnerai des moyens d'en conserver le souvenir perpétuel ; ce que Grotius avoit imité : et après eux M. Simon : Je leur donnerai des lois qu'ils retiendront et qu'ils observeront en les comprenant facilement. Jusque ici ils ne sortent pas de la loi et de la doctrine, comme disoit saint Augustin ; c'est à dire qu'ils ne vont pas plus avant que Pélage et Cœlestius, sans soupçonner seulement cette grâce si clairement définie par le concile de Milève ¹, où non content de nous enseigner ce qu'il faut faire, Dieu nous le fait encore aimer et pouvoir ; ce que j'ai voulu ajouter exprès , pour donner lieu au lecteur de remarquer , qu'il n'a encore rien vu et ne verra rien dans cette traduction et dans ces notes, qui ressente le vrai esprit du christinisme , c'est à dire , celui de la grâce.

I. ÉPITRE DE SAINT PIERRE.

LXVI^e PASSAGE.

Et qui est-ce qui voudra vous nuire, si vous êtes zélés pour le bien ? I. Petr. III. 12.

REMARQUE.

Il faudra donc toujours changer le texte , et y mêler du sien ? le texte porte , qui est-ce qui vous nuira , ou qui vous fera du mal ? ce qui ne signifie pas seulement , qui est-ce qui voudra vous nuire ; mais encore , qui le pourra quand il le voudroit ? Mais il a fallu suivre Grotius , qui explique ainsi : *hoc vult, pauci erunt qui vobis nocere velint*, etc. ; peu de gens voudront vous nuire ; et la note de Grotius devient le texte de notre auteur.

I. ÉPITRE DE SAINT JEAN.

LXVII^e PASSAGE.

Il n'y a point de crainte où est l'amour ; mais l'amour parfait bannit la crainte , I. Joan. IV. 18, où la note porte : c'est à dire, celui qui aime Dieu véritablement , ne craint point de souffrir pour lui.

¹ Conc. Milevit. II. contra Pelag. et Cœlest. canon. IV. T. II, Concil. Labb. p. 1537, sive Conc. African. aut Carthag. anni 418.

REMARQUE.

Il ne s'agit point ici de souffrir pour Dieu : l'apôtre venoit de dire au verset précédent : L'amour que nous avons pour Dieu est parfait en nous , lorsque nous avons confiance au jour du jugement , en sorte que nous n'en soyons point troublés ; ainsi la crainte que saint Jean a dessein d'exclure , est celle du jugement , qu'il veut que nous attendions avec plus de confiance que de frayeur. Il nous montre donc l'amour parfait comme le principe de la confiance qui bannit la crainte inquiète des sévères jugements de Dieu : c'est le sens qui se présente d'abord , et où nous mène la suite du discours : toute la théologie adopte ce sens après saint Augustin , qui l'appuie en cent endroits ; mais le traducteur lui préfère une autre explication moins convenable , et ôte à l'école un passage dont elle se sert pour expliquer la nature de l'amour parfait , qui inspire la confiance qui exclut la terreur.

LXVIII^e PASSAGE, ET REMARQUE.

Il s'agit ici du fameux passage : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo* : il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel , I. Joan. v. 7, sur lequel il ne remarque autre chose , sinon , que certains critiques de Rome , sous le pape Urbain VIII , quoiqu'ils ne trouvassent dans aucuns manuscrits grecs toutes ces paroles , ont jugé qu'il les falloit conserver. C'est en vérité trop affoiblir ce passage , que de n'alléguer pour le soutenir , que le sentiment de ces censeurs romains qu'on ne connoît pas.

Si l'auteur vouloit alléguer quelque autorité des derniers siècles , il avoit devant les yeux l'inviolable autorité du concile de Trente et celle de la Vulgate ; s'il vouloit remonter plus haut dans la tradition , il n'ignoroit pas les passages exprès de saint Fulgence , qui confirment la leçon commune. Et ce qui est encore de plus important , il n'ignoroit pas cette célèbre confession de foi de toute l'église d'Afrique , au roi Huneric ¹, où ce texte de saint Jean est employé de mot à mot. Un passage positif vaut mieux tout seul que cent omissions , surtout quand c'est un passage d'une aussi savante église que celle d'Afrique , qui , dès

¹ Vict. Vit. lib. III.

le cinquième siècle , a mis ce passage en preuve de la Trinité contre les hérétiques qui la combattoient. On ne doit pas oublier qu'une si savante église allègue comme incontestable le texte dont il s'agit ; ce qu'elle n'auroit jamais fait s'il n'avoit été reconnu , même par les hérétiques. Il n'y a rien qui démontre mieux l'ancienne tradition qu'un tel témoignage ; aussi vient-elle bien clairement des premiers siècles ; et on la trouve dans ces paroles de saint Cyprien au livre de l'Unité de l'Eglise. « Le Seigneur dit : Moi et mon Père nous ne sommes qu'un ; et il est encore écrit du Père , du Fils et du Saint-Esprit : et ces trois sont un , *et hi tres unum sunt* : » où cela est-il écrit nommément et distinctement du Père , du Fils et du Saint-Esprit , sinon en saint Jean , au texte dont il s'agit ? Le même saint Cyprien se sert encore du même passage ¹ pour appuyer son sentiment sur la nullité du baptême de tous les hérétiques ; « si celui , dit-il , qui est baptisé par les hérétiques (marcionites) est fait le temple de Dieu , je demande de quel Dieu ? Si c'est du Créateur , il ne peut pas en être le temple , puisqu'il ne le reconnoît pas ; si c'est de Jésus-Christ , il n'en peut non plus être le temple , lui qui nie que Jésus-Christ soit Dieu ; si c'est du Saint-Esprit , puisque ces trois ne sont qu'un , *cum hi tres unum sint* , comment le Saint-Esprit peut-il être ami de celui qui est ennemi du Père et du Fils. »

Voilà donc un second passage de saint Cyprien , pour démontrer qu'il a lu dans saint Jean , que le Père , le Fils et le Saint-Esprit sont expressément les trois qui ne sont qu'un : ainsi la leçon commune est établie au troisième siècle , et se trouve dans deux passages exprès d'un aussi grand docteur que saint Cyprien ; les Anglais mêmes l'avouent dans la dernière édition de ce Père ; et il ne faut pas s'étonner qu'une leçon si ancienne se trouve établie au cinquième siècle dans l'autorité où nous l'avons vue.

Si j'avois à traiter ce passage à fond , il me seroit aisé de démontrer par la suite du texte de saint Jean , qu'il y manqueroit quelque chose , si cet endroit en étoit ôté ; mais il me suffit d'avoir montré le mauvais dessein du traducteur , qui n'a voulu que faire douter , comme il avoit toujours fait , du texte de la Vulgate , puisqu'il s'attache encore à lui opposer le grec et quelques autres versions. Voilà

¹ Epist. ad Jubaian. de hæ. bapt.

comme il se corrige, en laissant dans son nouveau Testament un monument immortel de ses premières répugnances.

SAINT JUDE.

LXIX^e PASSAGE.

Sur le verset 4 du chapitre unique de saint Jude, où se lisent ces paroles : Leur sentence de condamnation est écrite depuis longtemps ; la note porte : Saint Jude a voulu marquer par cette expression, qu'il y a longtemps que ces impies étoient destinés à commettre ces impiétés.

REMARQUE.

Par qui destinés, si ce n'est par un décret fatal de la puissance divine ? Calvin n'a jamais rien proféré de plus impie pour faire Dieu auteur du péché. L'auteur ne s'est aperçu d'une impiété aussi manifeste que sur la fin de décembre de 1792, car le carton qu'il a fait pour y remédier est de cette date : ainsi l'impiété a couru un an durant. On ne donne aucune marque de repentir d'un tel blasphème, ni aucun avis aux simples qui ont avalé ce poison. On ne crie pas moins à l'injustice contre les censures d'un livre où l'impiété est si déclarée ; on croit être quitte de tout par un carton inventé si longtemps après un si grand mal, et qui devient ce qu'il peut.

SUR L'APOCALYPSE.

LXX^e PASSAGE.

Je ne dirai rien sur l'Apocalypse, puisque j'ai déjà remarqué que dès la préface de ce divin livre, le traducteur dégrade saint Jean, dont il ne fait qu'une espèce de prophète ¹. Je pourrais encore ajouter que, pour s'être attaché sans discernement aux explications de Grotius, qui bâtit sur le fondement d'une date visiblement fausse ², il fait deviner à saint Jean des choses passées

¹ 1. Inst. Rem. sur la Préf. XI. Pass. n. 7. — ² Voyez nos Notes sur l'Apoc. Préf. n. 26. Tom. II. p. 91.

devant les yeux de cet apôtre ; en sorte qu'il faut par un seul trait effacer la plupart de ses prédictions : et c'est la raison la plus apparente pour laquelle le traducteur n'a osé donner aux révélations de saint Jean le titre absolu de prophéties.

CONCLUSION DE CES REMARQUES.

Où l'on touche un amas d'erreurs, outre toutes les précédentes.

I. Amas d'erreurs en abrégé. — II. Passage aux Ephésiens : *que nous sommes naturellement enfants de colère.* — III. Omissions affectées de l'auteur sur le Saint-Esprit. — IV. Récapitulation de tout cet ouvrage.

Si l'on joint maintenant à ces remarques, celle de l'instruction précédente, on voit que les fautes en sont innombrables, même celles où la foi est directement attaquée.

Je déclare, au reste, que si je m'arrête aux remarques que j'ai proposées, ce n'est pas que j'aie dessein d'approuver les autres fautes, qui sont infinies, de la nouvelle version et de ses notes; et afin qu'on ne pense pas que ce soit un discours en l'air, je pourrois encore ajouter que le traducteur a dit, qu'il n'y a de véritable résurrection que celle des justes, Jean, xi. 25, ce qui donne lieu à une erreur qui étoit commune parmi les Juifs, et qui leur est commune en partie avec les sociniens, lorsqu'ils assurent qu'en effet nul autre que les justes ne ressuscitent pour être immortels; qu'il a dit avec trop peu de précaution, « que ce fut principalement après la résurrection, que Jésus-Christ entrant dans le ciel..... fut pontife selon l'ordre de Melchisédech, » Hebr. v. 6, puisque l'apôtre au verset suivant, établit le plein exercice de son sacerdoce, lorsqu'il étoit sur la terre, où ayant offert d'humbles prières avec de grands cris et avec larmes, il fut exaucé à cause de son respect; ce qui enferme le fondement de ses fonctions sacerdotales : qu'il a dit d'une manière téméraire et vague, que la multiplicité des paroles reprises par Jésus-Christ dans la prière, Matth. vi. 7, ne consistoit que dans une longue répétition des mêmes mots, ainsi qu'il l'a inséré dans le texte même, en traduisant, ne rebattez pas les mêmes paroles; ce qui tendroit à condamner, non seulement plusieurs saintes pratiques

de l'Église, même dans son service public, mais encore les psaumes de David, et jusqu'à la prière de Jésus-Christ dans son agonie, où il passa plusieurs heures à répéter le même discours, *eundem sermonem dicens*, Matth. xxvi. 44. Qu'il a dit sur saint Luc, xx. 35, que par le siècle on entend le monde; directement contre le texte, qui parle de ceux qui seront jugés dignes de ce siècle là, c'est à dire, du siècle à venir, par opposition aux enfants, de ce siècle ci, c'est à dire du siècle présent *filii hujus seculi*, v. 34. Qu'il a dit trop généralement et mal à propos, que les gentils ne croyoient pas que la fornication fût un péché, Act. xv. 20, et n'a pas assez distingué ce qui étoit défendu dans le décret des apôtres par une convention, d'avec ce qui l'étoit par la loi naturelle que les gentils devoient sentir au fond de leur conscience, encore qu'ils ne voulussent pas ouvrir entièrement les yeux à la lumière qui condamnoit tous ces désordres. Qu'il a dit que la prophétie d'Amos, citée par saint Jacques, étoit seulement un sens mystique et spirituel, Act. xv. 16, au lieu que bien constamment, c'est une prédiction des plus précises pour la conversion des gentils et pour les temps du Messie. Qu'il a dit que ces mots, esprit et ange, doivent être pris pour la même chose, Act. xxiii. 8, ce qui seroit avancer trop négligemment, et à l'exclusion de l'âme qui est aussi un esprit. Qu'il a dit aussi à cette occasion où il s'agissoit d'un dogme, qu'on ne doit pas exiger des apôtres une expression fort exacte; ce qui, prononcé indistinctement, induit une confusion universelle dans les dogmes, et renverse les conclusions que les Pères et toute la théologie tirent des paroles de l'Écriture.

II. Je ne finirois jamais, si je voulois rapporter les négligences, l'inexactitude, les affectations, les singularités du traducteur. On ne peut presque ouvrir son livre sans y trouver de nouvelles fautes. Au lieu de traduire, nous étions naturellement dignes de la colère de Dieu, Eph. ii. 3, il falloit mettre comme dans la note, enfants de colère, etc., qui est un terme consacré. C'est la coutume perpétuelle du traducteur, que ce qu'il réserve pour son texte soit presque toujours le plus mauvais. Il allègue saint Jérôme dans son commentaire sur cet endroit de l'épître aux Ephésiens, pour rendre le mot naturellement par celui d'entièrement; mais il oublie les derniers mots de ce docte

Père , où il conclut qu'en tout cas , si on reçoit cette signification , elle doit être exposée selon les explications précédentes , dans lesquelles , pour expliquer la corruption naturelle du genre humain , il y avoit compris la concupiscence , qui nous porte au mal dès nos premiers ans , et le péché que le diable a introduit dans le monde , c'est à dire le péché originel.

III. Il n'est pas permis d'oublier ce que nous avons remarqué ailleurs ¹ , mais en passant : c'est le silence étonnant de M. Simon sur les textes qui établissent la divinité du Saint-Esprit ; tout en est plein dans l'Evangile. Nous avons suivi l'auteur comme pas à pas sur tout le texte sacré , sans y trouver un seul mot pour le grand sujet dont nous parlons. Jésus-Christ promet d'envoyer le Saint-Esprit , après son départ de ce monde , pour y tenir sa place , pour y suppléer sa présence et nous consoler de son éloignement ; pour nous enseigner toute vérité , et nous suggérer au dedans ce que le Sauveur avoit prêché au dehors ; il prend du sien , il le glorifie comme étant son esprit , ainsi que celui du Père , et l'esprit de vérité ; toutes fonctions que le Saint-Esprit ne pouvoit faire à la place de Jésus-Christ , s'il étoit son inférieur : il est donc de même rang , de même ordre , de même autorité ; c'est lui qui fait les prophètes , les prédicateurs , tous les justes et tous les enfants de Dieu , en habitant dans leurs cœurs , y répandant la grâce et la charité avec lui-même , qui en est la source. Tout cela passe devant les yeux de M. Simon , sans qu'il daigne en relever un seul mot : il pouvoit du moins remarquer , que mentir au Saint-Esprit , c'est mentir à Dieu. Quand il n'y auroit que les passages où nous sommes appelés le temple du Saint-Esprit , c'en seroit assez pour nous faire dire avec saint Grégoire de Nazianze : Un membre de Jésus-Christ ne doit pas être le temple d'une créature. Quand il n'y auroit que la consécration de l'homme nouveau en égalité au nom du Père , du Fils et du Saint-Esprit , il n'en faudroit pas davantage pour conclure avec le même saint : Non , je ne veux pas être consacré au nom de mon conservateur , ni enfin en un autre nom qu'en celui d'un Dieu. Un petit mot sur quelqu'un de ces passages eût bien valu quelques unes de ces misérables

¹ I. Inst. Rem. sur la Préf. II. Pass. n. 3.

critiques dont l'auteur a rempli son livre. Le Saint-Esprit est représenté comme le tout puissant instigateur de toutes les bonnes pensées, et l'auteur de tout l'intérieur de la grâce qui contient la consommation de l'œuvre de Dieu ; mais nous avons déjà remarqué que M. Simon ne connoit guère cet intérieur, et qu'il affecte partout d'en éloigner l'idée.

IV. C'en est assez, et il me suffit d'avoir démontré que l'auteur fait ce qu'il lui plaît du texte de l'Évangile, sans autorité et sans règle; qu'il n'a aucun égard à la tradition, et qu'il méprise partout la loi du concile de Trente, qui nous oblige à la suivre dans l'interprétation des Ecritures; qu'il ne se montre savant qu'en affectant de perpétuelles et dangereuses singularités, et qu'il ne cesse de substituer ses propres pensées à celles du Saint-Esprit; que sa critique est pleine de minuties, et d'ailleurs hardie, téméraire, licencieuse, ignorante sans théologie, ennemie des principes de cette science; et qu'au lieu de concilier les saints docteurs, et d'établir l'uniformité de la doctrine chrétienne par toute la terre, elle allume une secrète querelle entre les Grecs et les Latins, dans des matières capitales, qu'enfin elle tend partout à affoiblir la doctrine et les sacrements de l'Eglise, en diminue et en obscurcit les preuves contre les hérétiques, et en particulier contre les sociniens, leur fournit des solutions, leur met en main des défenses, pour éluder ce qu'il a dit lui-même contre leurs erreurs, et ouvre une large porte à toute sorte de nouveautés.

DÉFENSE
DE LA TRADITION
ET DES SAINTS PÈRES.

PRÉFACE

OU EST EXPOSÉ LE DESSEIN ET LA DIVISION DE CET OUVRAGE.

Il ne faut pas abandonner plus longtemps aux nouveaux critiques la doctrine des pères et la tradition de l'Eglise. S'il n'y avoit que les hérétiques qui s'élevassent contre une autorité si sainte, comme on connoît leur erreur, la séduction seroit moins à craindre : mais lorsque des catholiques et des prêtres, des prêtres dis-je, ce que je répète avec douleur, entrent dans leur sentiment, et lèvent dans l'Eglise même l'étendard de la rébellion contre les Pères ; lorsqu'ils prennent contre eux et contre l'Eglise, sous une belle apparence, le parti des novateurs, il faut craindre que les fidèles séduits ne disent comme quelques Juifs, lorsque le trompeur Alcime s'insinua parmi eux ¹ : *Un prêtre du sang d'Aaron*, de cette ancienne succession, de cette ordination apostolique à laquelle Jésus-Christ a promis qu'elle durera toujours, *est venu à nous, il ne nous trompera pas* ; et si ceux qui sont en sentinelle sur la maison d'Israël ne sonnent point de la trompette, Dieu demandera de leur main le sang de leurs frères, qui seront déçus, faute d'avoir été avertis.

Il nous est venu depuis peu d'Hollande un livre intitulé, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps, etc.*, par M. Simon, prêtre. C'est un de ces livres, qui ne pouvant trouver d'approbateurs dans l'Eglise catholique, ni par conséquent de permission pour être imprimés parmi nous, ne peuvent paroître que dans un pays où tout est permis, et parmi les ennemis de la foi.

Cependant, malgré la vigilance et la sagesse du magistrat, ces livres pénètrent peu à peu, ils se répandent, on se les donne les

¹ I. Machab. vii, 14.

uns aux autres : c'est un attrait pour les faire lire, qu'ils soient recherchés, qu'ils soient rares, qu'ils soient curieux, en un mot qu'ils soient défendus, et qu'ils contiennent une doctrine que personne ne veut approuver ; c'est un air de capacité et de science, que de s'écarter des sentiments communs : et ceux qui ne songent pas qu'il y a une mauvaise liberté, louent les auteurs de ces livres comme gens libres et désabusés des préjugés communs.

A toutes ces qualités, l'auteur du livre dont nous parlons, ajoute celle d'être critique, c'est à dire de peser les mots par les règles de la grammaire, et il croit pouvoir imposer au monde, et décider sur la foi et sur la théologie par le grec ou par l'hébreu dont il se vante.

Sans ici lui disputer l'avantage qu'il veut tirer de ces langues et sans embrasser le parti de ceux qui y excellent le plus, et qui n'avouent pas que M. Simon y ait fait autant de progrès qu'il se l'imagine, je me contenterai de lui faire voir dans la suite de cet ouvrage, qu'il est tout à fait novice en théologie, et non seulement qu'il prononce trop hardiment, mais encore qu'il prononce mal, pour ne rien dire de plus, sur des matières qui le passent.

Avant que d'entrer dans cette discussion, il faudroit donner en général une idée de son ouvrage ; mais personne ne le sauroit faire bien précisément. S'il s'en falloit rapporter au titre, on croiroit, qu'en promettant de donner l'histoire des principaux commentateurs du nouveau Testament, il voudroit nous faire connoître seulement leur génie et leur savoir, leur genre d'écrire, leur manière d'interpréter, le temps et l'occasion de leur composition, et les autres choses semblables, sans entrer dans les questions, ou décider sur le fond, qui seroit un ouvrage immense, et auquel plusieurs grands volumes ne suffiroient pas ; mais ce n'est pas le dessein de notre auteur. Sous prétexte d'une analyse telle quelle, qu'il fait semblant de vouloir donner de certains endroits, il veut dire son sentiment sur le fond des explications, louer, corriger, reprendre qui il lui plaira, et les Pères comme les autres, décider des questions, non pas à la vérité de toutes, car ce seroit une entreprise infinie, mais de celles qu'il a voulu choisir, et en particulier de celles où il a occasion d'insinuer les sentiments des sociniens, tant contre la divinité de Jésus-Christ que sur la matière de la grâce, ou en commettant les Grecs avec les Latins, et les Pères les plus anciens avec ceux qui les ont suivis, il interpose son jugement avec une autorité, qui assurément ne lui convient pas.

On ne voit donc pas pourquoi il lui plaît d'entrer dans ces questions, puisque assurément il n'est pas possible qu'il les éclaircisse autant qu'il faut dans un volume comme le sien : ce qui est

cause qu'en remuant une infinité de difficultés, qu'il ne peut ni ne veut résoudre, il n'est propre qu'à faire naître des doutes sur la religion; et c'est un nouveau charme pour les libertins, qui aiment toujours à douter de ce qui les condamne. On ne peut rendre non plus aucune raison du choix qu'il a fait des auteurs dont il a voulu composer sa compilation telle quelle. S'il se vouloit réduire selon son titre, à traiter des commentateurs du nouveau Testament, on ne voit pas ce qui l'obligeoit à parler de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, et des autres qui n'ont point fait de commentaires, ni des écrits polémiques de ces Pères, ou de ceux de saint Augustin. Si sous le nom de commentateurs, il veut comprendre tous les auteurs qui ont traité du nouveau Testament, c'est à dire tous les auteurs ecclésiastiques, on ne voit pas pourquoi il oublie un *saint Anselme*, un *Hugues de saint Victor*, un *saint Bernard*, et surtout un *saint Grégoire le Grand*, d'autant plus que les deux derniers, outre qu'ils ont traité comme les autres la doctrine de l'Evangile, et en particulier les matières sur lesquelles M. Simon a entrepris de nous régler, ils ont encore expressément composé des homélies sur les Evangiles, et que d'ailleurs ils méritoient sans doute autant d'être nommés que *Servet*, et que *Bernardin Ochin*, dont M. Simon nous a donné une si soigneuse analyse, encore qu'il n'en rapporte aucun commentaire; c'est à dire que, sous le nom des commentateurs, il a parlé de qui il lui a plu : que sous le titre de leur histoire il traite les questions qu'il a en tête : en un mot, qu'il dit ce qu'il veut, sans que son livre se puisse réduire à aucun dessein régulier; et si je voulois exprimer naturellement ce qui en résulte, je dirois qu'on y apprend parfaitement les expositions des sociniens, les livres où l'on peut s'instruire de leur doctrine, le bon sens et l'habileté de ces curieux commentateurs, ainsi que de Pélage, chef de la secte des pélagiens, et de tous les autres auteurs, ou hérétiques ou suspects, et qu'on y apprend plus que tout cela comment il faut affaiblir la foi des plus hauts mystères, avec les fautes des Pères (c'est à dire celles que M. Simon leur impute), et en particulier celles de saint Augustin, principalement sur les matières de la grâce, dont notre auteur nous découvre le véritable système, et fait bien voir à saint Augustin ce qu'il devoit dire pour confondre les pélagiens; en sorte, si Dieu le permet, que ce ne sera plus ce docte Père, mais M. Simon qui en sera le vainqueur. En un mot, ce qu'il apprend parfaitement bien, c'est à estimer les hérétiques et à blâmer les saints Pères, sans en excepter aucun, pas même ceux qu'il fait semblant de vouloir louer. Et voilà, après avoir lu et relu son livre, ce qui en reste dans l'esprit, et le fruit qu'on peut recueillir de son travail.

Si cela paroît incroyable à cause qu'il est insensé je proteste néanmoins devant Dieu que je n'exagère rien. Tout paroîtra dans la suite ; et pour procéder plus nettement dans cet examen, je me propose de faire deux choses : la première, de découvrir les erreurs expresses de notre auteur sur les matières de la tradition et de l'Eglise, et ce qui tend à la même fin, le mépris qu'il a pour les Pères, avec les moyens indirects par lesquels, en affaiblissant la foi de la Trinité et de l'Incarnation, il met en honneur les ennemis de ces mystères : la seconde, d'expliquer en particulier les erreurs qui regardent le péché originel et la grâce, parce que c'est à ces mystères qu'il s'est particulièrement attaché.

DÉFENSE

DE LA TRADITION

ET DES SAINTS PÈRES.

PREMIÈRE PARTIE,

OU L'ON DÉCOUVRE LES ERREURS EXPRESSES SUR LA TRADITION ET SUR L'ÉGLISE, LE MÉPRIS DES PÈRES, AVEC L'AFFOIBLISSEMENT DE LA FOI, DE LA TRINITÉ ET DE L'INCARNATION, ET LA PENTE VERS LES ENNEMIS DE CES MYSTÈRES.

LIVRE PREMIER.

Erreurs sur la tradition et l'infaillibilité de l'Église.

CHAPITRE PREMIER. La Tradition attaquée ouvertement en la personne de saint Augustin.

Pour commencer par où il commence lui-même, c'est à dire par saint Augustin, il l'attaque sans déguisement, comme sans mesure, dès les premiers mots de sa préface, et il l'attaque sur la matière où il a le plus excellé, qui est celle de la grâce : ce que je remarque ici, non dans le dessein d'entamer ce sujet, que je viens de réserver pour la fin de cet ouvrage, mais seulement pour montrer dans le procédé de l'auteur un mépris manifeste de la tradition qu'il fait semblant de vouloir défendre. Je dis donc avant toutes choses que M. Simon ne craint point d'accuser saint Augustin sur cette matière¹, « d'être l'auteur d'un nouveau système, de s'être éloigné des anciens commentateurs, et d'avoir inventé des explications dont on n'avoit point entendu parler auparavant. »

¹ Préf.

Voilà comme il traite celui qu'il appelle en même temps le docteur de l'Occident, et il semble qu'il ne le relève que pour avoir plus de gloire à l'attérer. Son ignorance est extrême, aussi bien que sa témérité. S'il avoit lu seulement avec une médiocre attention les livres de ce saint docteur, il l'auroit toujours vu attaché à la doctrine qu'il avoit trouvée, comme il dit lui-même, très fondée et très établie dans toute l'Eglise. Il n'y a aucune partie de son système, puisqu'il plaît à notre auteur de parler ainsi, que ce grand homme n'ait appuyée par le témoignage des Pères, ses prédécesseurs, et des Grecs comme des Latins, où il ne les suive, pour ainsi dire, pas à pas, et qu'il ne trouve très solidement et très invinciblement établie dans les sacrements de l'Eglise et dans toutes les prières de son sacrifice.

M. Simon cependant l'accuse d'être un novateur : c'est ce qu'il avance dans sa préface : c'est ce qu'il soutient dans tout son livre, où, à vrai dire, il n'a en butte que saint Augustin. Il en revient à toutes les pages « aux nouveautés » de ce Père, « à ses opinions particulières » auxquelles « il accommode le texte sacré. » Il ne songe qu'à le rendre auteur des sentiments les plus odieux, comme ceux de Luther et de Calvin. Il affecte de dire partout que ces impies, qui font Dieu cause du péché, et Wicel qui est l'auteur de ce blasphème, regardoient saint Augustin comme leur guide, sans avoir pris aucun soin de leur montrer qu'ils se trompent, et même sans l'avoir dit une seule fois ; en sorte que nous pouvons dire que tout son ouvrage est écrit directement contre ce saint.

II. Que M. Simon se condamne lui-même, en avouant que saint Augustin, qu'il accuse d'être novateur, a été suivi de tout l'Occident,

Il ne sera pas malaisé de le réfuter ; mais en attendant que j'entreprene une si facile et si nécessaire réfutation, il est bon de faire voir, en un mot, que ce téméraire censeur se réfute lui-même le premier. Car en attaquant si hardiment ce saint docteur¹, il est forcé d'avouer en même temps « qu'il est le docteur de l'Occident, et que c'est à sa doctrine que les théologiens latins se sont principalement attachés ; » ce qui s'entend, de son aveu propre, de ce qu'il a enseigné sur la matière de la grâce, plus encore, sans comparaison, que tout le

¹ Préf.

reste ; car c'est à l'occasion de cette matière, que notre auteur demeure d'accord, « que saint Augustin étoit devenu l'oracle de l'Occident ¹. » Voici donc le prodige qu'il enseigne : Qu'une nouveauté, *une opinion particulière*, une explication de l'Ecriture dont on n'avoit jamais entendu parler, et encore *une explication dure et rigoureuse*, comme l'appelle M. Simon à toutes les pages, a gagné d'abord tout l'Occident.

Je n'en veux pas davantage, et sans ici disputer pour saint Augustin contre son accusateur, j'appelle son accusateur insensé devant l'Eglise d'Occident, à qui il fait suivre la doctrine d'un novateur, sans songer qu'avec l'Eglise d'Occident, il accuse d'innovation toute l'Eglise catholique, qu'elle a maintenant comme renfermée dans son sein. Mais afin qu'on pénétre mieux l'attentat de ce critique, non pas contre saint Augustin, mais contre l'Eglise, il faut tirer de son livre une espèce d'histoire abrégée des approbations de la doctrine de ce Père.

III. Histoire de l'approbation de la doctrine de saint Augustin, de siècle en siècle, de l'aveu de M. Simon. En passant, pourquoi cet auteur ne parle point de saint Grégoire.

Premièrement il lui donne en général pour approbateur tout l'Occident : et il est certain que ses livres contre Pélage, et en particulier ceux de la Prédestination et de la Persévérance, n'eurent pas plus tôt paru, qu'on y reconnut une doctrine céleste. Tout fléchit, à la réserve de quelques prêtres d'un petit canton de nos Gaules. On sait que le pape saint Célestin leur imposa silence. Fauste de Riez s'éleva un peu après contre la doctrine de saint Augustin : son savoir, son éloquence, et la réputation de sainteté où il étoit, n'empêchèrent pas que ses livres ne fussent flétris par le concile des saints confesseurs relégués d'Afrique en Sardaigne, et même par le pape saint Gélase, et par le pape saint Hormisdas, avec une déclaration authentique de ce dernier pape ² : « Que ceux qui voudroient savoir la foi de l'Eglise romaine sur la grâce et le libre arbitre, n'avoient qu'à consulter les livres de saint Augustin, et particulièrement ceux qu'il avoit adressés à Prosper et à Hilaire ; » c'est à dire ceux contre lesquels les ennemis de ce Père s'étoient le plus élevés. Ainsi l'on ne peut nier que la doctrine de saint Augustin, et en particulier celle qu'il avoit expliquée dans les

¹ P. 337. — ² Epist. ad Poss.

livres de la Prédestination et de la Persévérance, ne fût tout au moins, et pour ne rien dire de plus, sous la protection particulière de l'Eglise romaine. On ne niera pas non plus que le pape saint Grégoire, le plus savant de tous les papes, ne l'ait suivi de point en point, et avec autant de zèle que saint Prosper et saint Hilaire. J'ai remarqué que M. Simon a évité de parler de ce saint pape, quoiqu'il dût avoir un rang honorable parmi les commentateurs du nouveau Testament, et il ne peut y en avoir d'autre raison, si ce n'est que d'un côté, ne pouvant nier qu'il n'eût été le défenseur perpétuel de la doctrine de saint Augustin ; d'autre côté, il n'a osé faire paroître que cette doctrine, qu'il vouloit combattre, eût eu un tel défenseur dans la chaire de saint Pierre. Après donc avoir passé par dessus un si grand homme, il nomme au siècle suivant le vénérable Bède, qui, selon lui ¹, « s'est rendu recommandable, non seulement dans la Grande-Bretagne, mais encore dans toutes les églises d'Occident, » et qui non seulement faisoit profession de suivre saint Augustin, mais encore ne faisoit, pour ainsi dire, que le copier et que l'extraire. Pierre de Tripoli, plus ancien que Bède, et plus estimé que lui par notre auteur ², a publié un commentaire sur les épîtres de saint Paul, dans lequel il se glorifie « de n'avoir fait que transcrire par ordre ce qu'il a trouvé dans les OEuvres de saint Augustin : » ce qui est vrai, principalement de ce qu'il a dit sur la matière de la prédestination et de la grâce, comme tout le monde sait. Alcuin, le plus savant homme de son siècle, et le maître de Charlemagne, de l'aveu de M. Simon ³, suit saint Augustin et Bède « sur l'Evangile de saint Jean, » où la matière de la grâce revient si souvent : et si notre auteur ajoute ⁴ « qu'en s'attachant au sens littéral, » il ne fait pas toujours le choix des meilleures interprétations, c'est à cause, poursuit-il, « qu'il est prévenu de saint Augustin. » On l'étoit donc dès ce temps, et ceux qui l'étoient le plus étoient les maîtres des autres, et les plus grands hommes. Quand notre auteur fait dire à Claude de Turin ⁵ que saint Augustin étoit le « prédicateur de la grâce, » il auroit pu remarquer que ce n'est pas seulement ce fameux chef des iconoclastes d'Occident, qui a donné ce titre à saint Augustin, mais encore tous les docteurs qui ont écrit depuis l'hérésie de Pélagie. En un mot, dit M. Simon ⁶, « saint Augustin étoit le grand auteur de la plupart des moines de ce temps là. Il pouvoit

¹ P. 339. — ² P. 344. — ³ P. 348. — ⁴ Ibid. — ⁵ P. 359. — ⁶ P. 360.

dire de tous, à la réserve de ceux qui, en s'éloignant de saint Augustin sur cette matière, s'éloignoient en même temps des vrais sentiments de la foi, comme nous verrons. Au reste, qui dit les moines, ne dit pas des gens méprisables, comme notre auteur l'insinue en beaucoup d'endroits, mais les plus savants et les plus saints de leur temps, et comme il les appelle lui-même, « les maîtres de la science en Occident ¹. »

Les auteurs qu'on vient de nommer, étoient du septième et du huitième siècle. Au neuvième, s'éleva la contestation sur le sujet de Gotescale, et encore que le crime dont on accusoit ce moine, fût d'avoir outré la doctrine de la prédestination et de la grâce, les deux partis convenoient, non seulement de l'autorité, mais encore de tous les principes de saint Augustin ; et sa doctrine ne parut jamais plus inviolable, puisqu'elle étoit la règle commune des deux partis.

Pour venir au siècle onzième (puisque dans le dixième on ne nomme point de commentateurs), M. Simon fait mention d'un commentaire publié sous le nom de saint Anselme, quoiqu'il ne soit point de ce grand auteur, et dit-il ² : « Tout ce commentaire est rempli des principes de la théologie de saint Augustin, qui a été le maître des moines d'Occident, comme saint Chrysostôme l'a été des commentateurs de l'église orientale. » On peut donc tenir pour certain que les autres auteurs célèbres étoient attachés à ce Père, et il seroit inutile d'en marquer les noms ; mais on ne peut taire saint Anselme et saint Bernard, deux docteurs si célèbres, encore que M. Simon n'en ait point parlé. Or, il est constant qu'ils étoient tous deux grands disciples de saint Augustin, et que saint Bernard a transmis le plus pur suc de sa doctrine sur la grâce et le libre arbitre dans le livre qu'il a composé sur cette matière.

Quand M. Simon vient à saint Thomas, il avoue que saint Augustin a été le maître de ce maître des scolastiques, ce qui aussi est incontestable et avoué de tout le monde. *Nicolas de Lyra*, dit-il ³, « suit ordinairement saint Augustin et saint Thomas, qui étoient les deux grands maîtres des théologiens de son temps. » Il y a longtemps que cela dure, puisque, après avoir vu ce respect profond pour la doctrine de saint Augustin commencer depuis le temps de ce Père, nous en sommes au siècle où vivoit Nicolas de Lyra, ce docte « religieux franciscain ; » c'est à dire, comme le remarque notre auteur ⁴, « au commen-

¹ Ps. 353. — ² Ibid. 387. — ³ Ibid. 477. — ⁴ Ibid.

cement du quatorzième siècle. » Encore du temps d'Erasmus, « on ne pouvoit lui pardonner le mépris qu'il avoit pour saint Augustin ¹. Il n'y avoit presque que saint Augustin qui fût entre les mains des théologiens, et il est même encore à présent leur oracle ², » sans que les censures de M. Simon lui puissent faire perdre ce titre.

IV. Autorité de l'Eglise d'Occident. S'il est permis à M. Simon d'en appeler à l'Eglise orientale, Julien le pélagien convaincu par saint Augustin dans un semblable procédé.

Contre une si grande autorité de tout l'Occident, M. Simon nous appelle à l'Eglise orientale, comme plus éclairée et plus savante. C'est de quoi je ne conviens pas. Mais sans commettre ici les deux Eglises, et sans vouloir contredire nos critiques, qui s'imaginent qu'ils paroissent plus savants en louant les Grecs, je répondrai à M. Simon ce que saint Augustin répondit à Julien qui, comme lui, rabaissoit l'autorité de l'Eglise occidentale ³ : « Je crois que cette partie du monde vous doit suffire, où Dieu a voulu couronner d'un très glorieux martyr le premier de ses apôtres, » par où il a établi dans l'Occident la principauté de la chaire apostolique, comme lui-même il l'explique ailleurs en tant d'endroits. Que répondra M. Simon à une aussi grande autorité que celle de l'Eglise occidentale, qui, a l'Eglise romaine à sa tête, la mère et la maîtresse de toutes les Eglises? Peut-on nier que cette partie du monde doive suffire à M. Simon aussi bien qu'à Julien, et d'autant plus à M. Simon qu'à Julien que toute l'Eglise catholique s'est enfin depuis renfermée dans l'Occident? Ainsi l'autorité de l'Occident, selon lui si favorable à saint Augustin et à sa doctrine, suffiroit pour réprimer ses censures; et lorsqu'il nous menace de l'Orient, à l'exemple des pélagiens, après que tout l'Occident se fut déclaré contre eux, nous continuerons à lui dire ce que le même saint Augustin dit encore à Julien dans le même endroit : « C'est en vain que vous en appelez aux évêques d'Orient, puisqu'ils sont sans doute chrétiens, et que leur foi est la nôtre, parce qu'il n'y a dans l'Eglise qu'une même foi. » C'est donc en vain que vous alléguez la doctrine des anciens Pères d'Orient, comme si elle étoit contraire à celle de saint Augustin, que l'Occident approuvoit; vous commettez les deux Eglises; vous faites voir de la partialité

¹ Pg. 530. — ² Ibid. 531. — ³ Cont. Jul. lib. I. c. IV. n. 13.

dans le corps de Jésus-Christ contre la doctrine de l'apôtre, qui au contraire y fait voir un parfait consentement de tous les membres ; et sans encore entrer dans la discussion des sentiments des Pères grecs, il vous doit suffire que « vous êtes né en Occident ; que c'est en Occident que vous avez été régénéré par le baptême ; » ne méprisez donc pas l'Eglise où vous avez été baptisé. C'est ce que saint Augustin disoit à Julien, et nous en disons autant à M. Simon.

V. Idée de M. Simon sur saint Augustin, à qui il fait le procès comme à un novateur dans la foi, par les règles de Vincent de Lerins : tout l'Occident est intéressé dans cette censure.

Il ne nous écoute pas, et il importe de bien remarquer l'idée qu'il donne partout de saint Augustin, et qu'il donne par conséquent de tout l'Occident qui l'a suivi. Pour trouver cette belle idée de M. Simon, il n'y a qu'à ouvrir son livre en quelque endroit qu'on voudra, et dès le commencement on trouvera qu'en rapportant un passage de la Philocalie d'Origène, il déclare que « ceux qui ont d'autres sentiments de la prédestination, favorisent l'hérésie des gnostiques, et détruisent avec eux le libre arbitre¹ ; » et pour ne point laisser en doute qui sont ceux à qui il en veut, il ajoute ces paroles : « Cette doctrine étoit non seulement d'Origène, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile, qui ont publié la Philocalie, mais généralement de toute l'Eglise grecque, ou plutôt de toutes les églises du monde avant saint Augustin, qui auroit peut-être préféré à ses sentiments *une tradition si constante*, s'il avoit lu avec soin les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé. »

Voilà saint Augustin un insigne novateur, qui a changé la doctrine de toutes les Eglises du monde, qui s'est opposé à une *tradition constante*, et qui pour n'avoir pas « lu avec assez d'attention les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé, » leur a préféré ses opinions nouvelles et particulières, et cela sur une matière capitale, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de « favoriser l'hérésie des gnostiques, et de détruire avec eux le libre arbitre. » Saint Augustin est donc novateur dans une matière aussi essentielle au christianisme que celle-là. M. Simon ne s'en cache pas, et c'est pourquoi il entreprend de lui faire son procès selon les règles de Vincent de Lerins, c'est à dire selon les règles par lesquelles on discerne les no-

¹ P. 77.

Bossuet, t. III.

vateurs d'avec les défenseurs de l'ancienne foi ; et en un mot, les catholiques d'avec les hérétiques. Il se déclare d'abord dans sa préface, où après avoir accusé saint Augustin « de s'être éloigné des anciens commentateurs, et d'avoir inventé des explications dont on n'avait point entendu parler auparavant, » il ajoute aussitôt après, que « Vincent de Lerins rejette ceux qui forgent de nouveaux sens, et qui ne suivent point pour leur règle les interprétations reçues dans l'Eglise depuis les apôtres : » d'où il conclut que « sur ce pied là on préférera le commun sentiment des anciens docteurs, aux opinions particulières de saint Augustin. » Il oppose donc à saint Augustin ces règles sévères de Vincent de Lerins, qui en effet sont les règles de toute l'Eglise catholique ; il oppose, dis-je, ces règles à la doctrine de saint Augustin, sans se mettre en peine de tout l'Occident, dont il avoue que ce Père a été l'oracle. Il parle toujours sur le même ton, et non content d'avoir dit que ce furent en partie les nouveautés de saint Augustin « qui donnèrent occasion au sage Vincent de Lerins de composer son Traité, » où « il indique ce docte Père comme un novateur qui avoit des opinions particulières ¹, » il continue en un autre endroit à lui faire son procès, même sur la matière de la grâce dont il a été le docteur. Car en rapportant un passage de Jansénius, évêque d'Ypres, où il dit avec un excès insoutenable ², que « saint Augustin est le premier qui a fait entendre aux fidèles le mystère de la grâce, » c'est à dire le fondement de la religion, et avec la doctrine de la grâce chrétienne, le vrai esprit du nouveau Testament, « cela, » poursuit-il ³, « ne nous doit pas empêcher d'examiner la doctrine de saint Augustin (sur la grâce, car c'est celle-là dont il s'agissoit) « selon les règles de Vincent de Lerins, qui veut avec toute l'antiquité, qu'en matière de doctrine elle soit premièrement appuyée sur l'autorité de l'Ecriture, et en second lieu sur la tradition de l'Eglise catholique : » d'où il conclut que « l'évêque d'Ypres, en publiant que ce docte Père a eu des sentiments opposés à tous ceux qui l'ont précédé, et même à tous les théologiens depuis plus de cinq cents ans, il le rendoit suspect. »

Mais laissons Jansénius avec ses excès, dont il ne s'agit pas en cet endroit ; laissons ces théologiens, dont au dire de M. Simon, la doctrine depuis cinq cents ans étoit opposée à celle de saint Augustin, ce que je crois faux et erroné, et disons à ce

¹P. 269. — ²Ibid. 291. — ³Ibid.

critique : Si Jansénius rend saint Augustin « suspect , en publiant que ce docte Père a eu des sentiments opposés à tous ceux qui l'ont précédé ; » s'il lui fait combattre les règles de Vincent de Lerins contre les novateurs, vous qui dites la même chose que Jansénius, vous qui accusez partout saint Augustin d'avoir introduit des explications dont on n'avoit jamais entendu parler, et d'avoir suivi des sentiments opposés, non seulement aux Pères grecs, mais encore à tous les auteurs ecclésiastiques qui avoient écrit devant lui, vous travaillez à le mettre, et avec lui tous les Latins, qui l'ont suivi, selon vous, durant tant de siècles, au rang des *auteurs suspects*, et des novateurs rejetés par les règles inviolables de Vincent de Lerins ; en un mot, au rang des hérétiques ou des fauteurs des hérétiques, puisque vous lui faites favoriser l'hérésie des gnostiques, et détruire avec eux le libre arbitre.

VI. Que cette accusation de M. Simon contre saint Augustin retombe sur le saint siège, sur tout l'Occident, sur toute l'Eglise, et détruit l'uniformité de ses sentiments et de sa tradition sur la foi : que ce critique renouvelle les questions précisément décidées par les Pères, avec le consentement de toute l'Eglise catholique : témoignage du cardinal Bellarmin.

Si l'on souffre de tels excès, on voit où la religion est réduite. L'idée que nous en donne M. Simon est non seulement que l'Orient et l'Occident ne sont pas d'accord dans la foi, mais encore qu'un novateur a entraîné tout l'Occident après lui ; que l'ancienne foi a été changée ; qu'il n'y a plus par conséquent de tradition constante, puisque celle qui l'étoit jusqu'à saint Augustin a cessé de l'être depuis lui, et que les seuls Grecs ayant persisté dans la doctrine de leurs Pères, il ne faut plus chercher la foi et l'orthodoxie que dans l'Orient.

On voit donc bien qu'il ne s'agit pas de saint Augustin seulement ou de sa doctrine, mais encore de l'autorité et de la doctrine de l'Eglise, puisque s'il a été permis à saint Augustin de la changer dans une matière capitale, et que pendant qu'il la changeoit, les papes et tout l'Occident lui aient applaudi, il n'y a plus d'autorité, il n'y a plus de doctrine fixe ; il faut tolérer tous les errants, et ouvrir la porte de l'Eglise à tous les novateurs.

Car il faut bien observer que les questions où M. Simon veut commettre saint Augustin avec les anciens, ne sont pas des questions légères ou indifférentes, mais des questions de la foi, où il s'agissoit du libre arbitre ; savoir s'il le falloit sou-

tenir avec Origène contre les *hérésies des gnostiques* ; s'il étoit *contraint ou forcé, ou seulement tiré par persuasion* ; si Dieu permet seulement le mal, ou s'il en est l'auteur ; ou en d'autres termes, si lorsqu'il livre les hommes à leurs desirs . « il est cause en quelque manière de leur abandonnement ou de l'aveuglement de leur cœur ; » s'il y avoit de la faute de Judas dans sa trahison, ou s'il *n'a fait qu'accomplir ce qui avoit été déterminé* ¹. C'est, dis-je, dans toutes ces choses que notre auteur met partout cette différence entre la doctrine des anciens et celle de saint Augustin ; comme si les anciens étoient les seuls qui eussent évité tous ces inconvénients, et qu'au contraire en suivant saint Augustin, il ne fût pas possible de n'y pas tomber. Car il prétend qu'ils étoient la suite de la doctrine nouvelle et particulière qu'il a enseignée sur la prédestination ; et c'est ce que prétendoient, aussi bien que lui, les anciens semi-pélagiens. Cependant saint Augustin n'en a pas moins insisté sur cette doctrine : et quel a été l'événement de cette dispute, si ce n'est que le pape saint Célestin, devant qui elle fut portée, imposa silence aux adversaires de saint Augustin, et qu'après que cette querelle eût été souvent renouvelée, le pape saint Hormisdas en vint enfin à cette solennelle déclaration ², que « qui voudroit savoir les sentiments de l'Eglise romaine sur la grâce et le libre arbitre, n'avoit qu'à consulter les ouvrages de saint Augustin, et en particulier ceux qu'il a adressés à saint Prosper et à saint Hilaire ; » c'est à dire ceux de la prédestination et du don de la persévérance, qui sont ceux que les adversaires de saint Augustin trouvoient les plus excessifs, et où l'on voit encore aujourd'hui ce que M. Simon ose accuser de nouveauté et d'erreur.

Ainsi ce que remue ce vain critique, est précisément la même question qui a déjà été vidée par plusieurs décisions de l'Eglise et des papes. M. Simon accuse saint Augustin d'être novateur dans la matière de la prédestination et de la grâce ; c'étoit aussi la prétention des anciens adversaires de saint Augustin, qui « se défendoient, dit Prosper ³, par l'antiquité, et soutenoient que les passages de l'épître aux Romains, » dont ce Père appuyoit sa doctrine, « n'avoient jamais été entendus, comme il faisoit, par aucun auteur ecclésiastique. » Saint Augustin persiste dans ses sentiments, et non seulement il persiste dans ses sentiments, mais encore il n'hésite point à sou-

P. 77, 170, 306, 380, 419, 420, 421. — ² Ep. ad Poss. ³ Ep. Prosp. Rug. n. 3.

tenir que la prédestination, de la manière dont il l'enseignoit, appartenoit à la foi, à cause de la liaison qu'elle avoit avec les prières de l'Eglise et avec la grâce qui fait les élus. Le cardinal Bellarmin a rapporté les passages où ce Père parle en ces termes ¹ : « ce que je sais, dit-il, c'est que personne n'a pu disputer, sinon en errant, contre cette prédestination que je défends par les Ecritures; » et encore : « l'Eglise n'a jamais été sans cette foi de prédestination, laquelle nous défendons avec un nouveau soin contre les nouveaux hérétiques. » Ce qui fait dire à ce grand cardinal, que « si le sentiment de saint Augustin sur la prédestination étoit faux, on ne pourroit excuser ce Père d'une insigne témérité, puisque non seulement il auroit combattu avec tant d'ardeur pour une fausseté, mais encore qu'il auroit osé la mettre au rang des vérités catholiques. » D'où ce cardinal conclut que la doctrine enseignée par saint Augustin, « n'est pas la doctrine de quelques docteurs particuliers, mais la foi de l'Eglise catholique. »

M. Simon n'a pu ignorer ces passages ni les sentiments de Bellarmin, puisqu'il l'a expressément nommé sur cette matière en parlant de Catharin. Il n'a pas pu ignorer non plus, que saint Augustin n'ait prétendu enseigner une doctrine de foi dans les livres que ce critique reprend. Je ne dispute point encore quelle est doctrine; je demande seulement à M. Simon si, non-obstant cette doctrine qu'il ose faire passer pour nouvelle et excessive, le pape saint Célestin, devant lequel on porta les accusations qu'on faisoit contre, au lieu de la reprendre comme excessive et nouvelle, n'a pas fermé la bouche aux contradicteurs, en les appelant des téméraires, *imposito improbis silentio* ² : s'il n'a pas mis saint Augustin au rang des maîtres les plus excellents, *inter magistros optimos*, au rang de ceux que les papes ont toujours aimés et révéérés, *utpote qui omnibus et amori fueri et honori*; enfin au rang des docteurs les plus irrépréhensibles, *nec eum sinistrae suspicionis saltem rumor adspersit*; s'il n'a pas permis à saint Prosper, ou à l'auteur des Capitules attachés à sa décrétale, quel qu'il soit; de blâmer ceux qui accusent nos maîtres, c'est à dire, saint Augustin et ceux qui l'ont suivi, d'avoir excédé, ce sont les mots dont il se sert : *Magistris etiam nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur*; enfin, s'il n'est pas vrai que cette doctrine est celle où le prince Hormisdas renvoie ceux qui veulent savoir ce que croit l'Eglise romaine sur la

¹ Lib. de don. persev. cap. XIX. — ² Cœlest. epist. ad Episc. Gall. c. 2.

grâce et le libre arbitre. Que si tout cela est incontestable, comme il l'est, et que personne ne l'ait jamais pu ni osé révoquer en doute, on ne peut nier que M. Simon, qui fait profession d'être catholique, ne renouvelle aujourd'hui contre saint Augustin la même accusation que les papes ont réprimée, et il ne peut éviter d'être condamné, puisque non seulement il regarde saint Augustin comme un novateur, et sa doctrine comme pleine d'excès, mais qu'il ose encore la proscrire, comme contraire au sentiment unanime de toute l'Eglise, comme tendante à renouveler et à favoriser l'hérésie des gnostiques, et à détruire le libre arbitre.

VII. Vaine réponse de M. Simon, que saint Augustin n'est pas la règle de notre foi : malgré cette cavillation, ce critique ne laisse pas d'être convaincu d'avoir condamné les papes, et toute l'Eglise qui les a suivis.

Il n'est donc pas ici question de savoir si les sentiments de saint Augustin sont la règle de notre créance, qui est le tour odieux que M. Simon veut donner à la doctrine de ceux qui défendent l'autorité de ce Père. Non, sans doute, saint Augustin n'est pas la règle de notre foi, et aucun docteur particulier ne le peut être : il n'est pas même encore question en quel degré d'autorité les papes ont mis ses ouvrages en les approuvant ; car nous réservons cet examen à la suite de ce traité. Il s'agit ici de savoir si, après que saint Augustin *est devenu l'oracle de l'Occident*, on peut le traiter de novateur, sans accuser les papes et toute l'Eglise d'avoir du moins appuyé et favorisé des nouveautés, d'avoir changé la doctrine qu'une tradition constante avoit apportée, et si cela même n'est pas renverser les fondements de l'Eglise.

Il ne faut pas que M. Simon s'imagine qu'on lui souffre ces excès, ni que, sous prétexte que quelques uns auront abusé dans ces derniers siècles du nom et de la doctrine de saint Augustin, il lui soit permis d'en mépriser l'autorité. C'est déjà une insupportable témérité de s'ériger en censeur d'un si grand homme, que tout le monde regarde comme une lumière de l'Eglise, et d'écrire directement contre lui ; c'en est une encore plus grande, et qui tient de l'impiété et du blasphème, de le traiter de novateur et de fauteur des hérétiques ; mais le blâmer d'une manière qui retomberoit sur toute l'Eglise, et la convaincroit d'avoir changé de croyance, c'est le comble de l'aveuglement : de sorte que dorénavant je n'ai pas besoin

d'appeler à mon secours ceux qui respectent, comme ils doivent, un Père si éclairé; ses ennemis, s'il en a, sont obligés de condamner M. Simon, à moins de vouloir condamner l'Eglise même, la faire varier dans la foi, et imiter les hérétiques, qui par toutes sortes de moyens tâchent d'y trouver de la contradiction et de l'erreur.

VIII. Autre cavillation de M. Simon dans la déclaration qu'il a faite de ne vouloir pas condamner saint Augustin : que sa doctrine en ce point établit la tolérance et l'indifférence des religions.

Il ne sert de rien à M. Simon de dire qu'il ne prétend point condamner saint Augustin, ni empêcher que ses sentiments n'aient un libre cours, mais seulement d'empêcher que sous prétexte de défendre ce docte Père, on ne condamne les Pères grecs et toute l'antiquité. J'avoue qu'il parle souvent en ce sens; mais ceux qui se paieront de cette excuse, n'auront guère compris ses adresses. Il veut débiter ses sentiments hardis : mais il se prépare des subterfuges, quand il sera trop pressé. Il a de secrètes complaisances pour une secte subtile, qui veut laisser la liberté de tout dire et de tout penser. Je ne parle pas en vain, et la suite fera mieux paroître cette vérité; mais il voudroit bien nous envelopper ce dessein. Qu'y a-t-il de plus raisonnable que de tolérer saint Augustin? Mais accordez-lui cette tolérance, avec les principes qu'il pose et avec les propositions qu'il avance, il vous forcera de tolérer une doctrine opposée à toute l'Eglise ancienne, proscrire par conséquent selon les règles de Vincent de Lerins, c'est à dire selon les règles qui sont les marques certaines de la catholicité. Il vous fera voir que la foi peut être changée : que les papes et tout l'Occident peuvent approuver ce qui étoit inouï auparavant : qu'on peut tolérer une doctrine qui renverse le libre arbitre, qui fait Dieu auteur de l'aveuglement et de l'endurcissement des hommes, qui introduit des questions qui *mettent les bonnes âmes au désespoir*¹; c'est à dire celle de la prédestination, sans laquelle on ne sauroit expliquer à fond, ni les prières de l'Eglise, ni la grâce chrétienne. Passez cette tolérance, et accordez une fois qu'on a varié dans la foi, il n'y a plus de tradition ni d'autorité, et il en faudra venir à la tolérance. Voilà ce qui résulte clairement du livre de notre auteur.

¹ P. 155.

Qu'il étale tant qu'il lui plaira sa vaine science, et qu'il fasse valoir sa critique, il ne s'excusera jamais, je ne dirai pas d'avoir ignoré avec tout son grec et son hébreu, les éléments de la théologie (car il ne peut pas avoir ignoré des vérités si connues qu'on apprend dans le catéchisme); mais je dirai d'avoir renversé le fondement de la foi, et, avec le caractère de prêtre, d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Eglise.

IX. La Tradition combattue par M. Simon, sous prétexte de la défendre.

Quoi donc, nous répondra-t-il : Vous m'attaquez sur la tradition que je vante dans tout mon livre. Il la vante, je l'avoue, et il semble en vouloir faire tout son appui; mais je sais il y a longtemps, comment il vante les meilleures choses. Quand, par sa critique de l'ancien Testament, il renversoît l'authenticité de tous les livres dont il est composé, et même de ceux de Moïse, il faisoit semblant de vouloir par là établir la tradition, et réduire les hérétiques à la reconnoître, pendant qu'il en renversoît la principale partie, et le fondement avec l'authenticité des livres saints. C'est ainsi qu'il défendoit la tradition et qu'il imposoit à ceux qui n'étoient pas assez instruits dans ces matières, ou qui ne se donnoient pas le loisir de s'y appliquer; mais c'est une querelle à part. Tenons-nous-en au troisième tome sur le nouveau Testament, et voyons comment la tradition y est défendue. Déjà on voit qu'elle est sans force; puisque toute constante et universelle qu'elle étoit dès l'origine du christianisme jusqu'au temps de saint Augustin, sur des matières aussi importantes que celle de la grâce et du libre arbitre, ce Père a eu le pouvoir de la changer, et d'entraîner dans ses sentiments les papes et l'Occident. Vantez-nous après cela la tradition que vous venez de détruire; mais venons à d'autres endroits.

X. Manière méprisante dont les nouveaux critiques traitent les Pères et méprisent la tradition : Premier exemple de leur procédé dans la question de la nécessité de l'eucharistie : M. Simon avec les hérétiques accuse l'Eglise ancienne d'erreur, et soutient un des arguments par lesquels ils ont attaqué la tradition.

Il faut apprendre à connoître les décisions de nos critiques, et la manière dont ils tranchent sur les Pères. C'est foiblesse de s'étudier à les défendre et à les expliquer en un bon sens :

il en faut parler librement : c'est quelque chose de plus savant et de plus fin que de prendre soin de les réduire au chemin battu. Au reste, on n'a pas besoin de rendre raison de ce qu'on prononce contre eux. Le jugement d'un critique, formé sur un goût exquis, doit s'autoriser de lui-même, et il sembleroit qu'on doutât si l'on s'amusoit à prouver. On va voir un exemple de ce procédé, et tout ensemble une preuve de ses suites pernicieuses, dans les paroles suivantes de M. Simon.

« La preuve, dit-il¹, que saint Augustin tire du baptême et de l'eucharistie pour prouver le péché originel, comme s'ils étoient également nécessaires, même aux enfants, pour être sauvés, ne paroît pas *concluante* : elle étoit cependant fondée sur la créance *de ce temps là* qu'il appuie sur ces paroles : Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Voilà ce qui s'appelle décider : autant de paroles, autant d'arrêts. Le reste du passage est du même ton. En un autre endroit il prend la peine d'alléguer le cardinal Tolet, qui explique saint Augustin d'une manière solide, et qui est suivie de toute l'Ecole ; mais c'est encore pour prononcer un nouvel arrêt² : « Il paroît bien de la subtilité dans cette interprétation, et toute l'antiquité a inféré de ce passage, si vous ne mangez la chair, etc., la nécessité de donner actuellement l'eucharistie aux enfants, aussi bien que le baptême. » Il ne faut point de raison : M. Simon a parlé. Saint Augustin s'est trompé dans une matière de foi, et comme lui toute l'antiquité étoit dans l'erreur : la créance de ce Père, quoiqu'elle soit celle de son temps, n'en est pas moins fausse. Ainsi en quatre paroles M. Simon conclut deux choses : l'une, que les preuves de saint Augustin, qui sont celles de l'Eglise, ne sont pas concluantes : l'autre, que la créance de l'Eglise est erronée. Si M. Simon le disoit grossièrement, on s'élèveroit contre lui ; parce qu'il donne à son discours un tour malin et un air d'autorité, on lui applaudit.

Cependant on ne peut pas nier qu'il ne soutienne ici les sentiments des protestants. Le principal objet de leur aversion est l'infailibilité de l'Eglise, qui entraîne la certitude de ses traditions. Pour attaquer ce fondement de la foi, ils ont cherché de tous côtés des exemples d'erreur dans l'Eglise, et celui qu'ils allèguent le plus souvent est le même où M. Simon leur applaudit. Dumoulin, dans son *Bouclier de la Foi*, et tous les autres sans exception, n'ont rien tant à la bouche que cet argument :

¹ P. 287. — ² Ibid. 610.

saint Augustin et toute l'Eglise de son temps croyoit la nécessité de l'eucharistie pour le salut des enfants ; la tradition en étoit constante alors ; cependant elle étoit fausse : il n'y a donc ni tradition certaine, ni aucun moyen d'établir l'infailibilité de l'Eglise : la conséquence est certaine. M. Simon établit l'antécédent, qui est que l'Eglise a erré en cette matière, il n'y a donc plus moyen de sauver la vérité, qu'en condamnant ce critique.

XI. Artifice de M. Simon pour ruiner une des preuves fondamentales de l'Eglise sur le péché originel, tiré du baptême des enfants.

C'est ce qui nous réduit à examiner une fois les jugements qu'il prononce avec tant d'autorité ; et encore que selon les lois d'une dispute réglée, à qui affirme sans raison, il suffise de nier de même, ce ne sera pas perdre le temps que de montrer l'ignorance, la témérité, ou plutôt la mauvaise foi de ce censeur.

Je dis donc premièrement qu'il affoiblit la preuve de l'Eglise. Sa preuve fondamentale pour établir le péché originel, étoit le baptême des petits enfants. Ses autres preuves étoient solides, mais il y falloit de la discussion : le baptême des petits enfants étoit une preuve de fait, pour laquelle il ne falloit que des yeux : le peuple en étoit capable comme les savants ; et c'est pourquoi saint Augustin l'établit dans un sermon en cette sorte ¹ : « Il ne faut point, disoit-il, mettre en question, s'il faut baptiser les enfants : c'est une doctrine établie il y a longtemps, avec une souveraine autorité dans l'Eglise catholique. Les ennemis de l'Eglise (les pélagiens) en demeurent d'accord avec nous, et il n'y a point en cela de question. » Voilà donc une première vérité qui n'étoit pas contestée. Il faut baptiser les enfants : le baptême leur est nécessaire ; mais à quoi leur est-il nécessaire ? Le baptême le montrait ; puisque constamment il étoit donné en rémission des péchés ; c'étoit une seconde vérité, qui n'étoit pas moins constante que la première. « L'autorité, dit saint Augustin ², de l'Eglise notre mère le montre ainsi ; la règle inviolable de la vérité ne permet pas d'en douter : quiconque veut ébranler cet inébranlable rempart, cette forteresse imprenable, il ne la brise pas, il se brise contre elle. » Et un peu après ³ : « C'est une chose certaine, c'est une chose établie. On peut souffrir les errants dans les autres questions, qui ne sont point

¹ Serm. 294. al. 14. de verb. Apost. c. i. n. 12. ² Ibid. c. xviii. n. 17.
— ³ Ibid. c. xxi. n. 20.

encore examinées, qui ne sont point affirmées par la pleine autorité de l'Eglise : on peut dans cette occasion supporter l'erreur ; mais il ne faut pas permettre d'en venir jusqu'à renverser le fondement de la foi.

Ce fondement de la foi étoit la déclaration solennelle que faisoit l'Eglise, qu'on baptisoit les enfants, qu'on les lavoit de leurs péchés ; par où il falloit croire de nécessité qu'ils naissoient pécheurs, et que n'ayant point de péchés propres à expier, on ne pouvoit laver en eux que ce grand péché que tous avoient commis en Adam. Il ne falloit point argumenter, l'action parloit ; le péché originel si difficile à persuader aux incrédules, devenoit sensible dans la forme du baptême, et la preuve de l'Eglise étoit dans son sacrement.

Cet admirable sermon de saint Augustin fut prononcé dans l'Eglise de Carthage le jour de la nativité de saint Jean Baptiste, au commencement de l'hérésie de Pélagie, et avant que ses sectateurs eussent été condamnés ; mais l'Eglise qui les toléroit jusque alors, et les attendoit à pénitence, leur dénonçoit par ce sermon dans la capitale de l'Afrique, qu'elle ne les toléreroit pas longtemps, et jetoit les fondements de leur prochaine condamnation. En effet, quelque temps après, dans la même Eglise de Carthage où ce sermon avoit été prononcé, on tint un concile approuvé de toute l'Eglise, où l'on condamna les pélagiens par le baptême des petits enfants. En voici le canon ¹ : « Quiconque dit qu'il ne faut point baptiser les petits enfants nouvellement nés, ou qu'il les faut baptiser à la vérité en la rémission des péchés, mais cependant qu'ils ne tirent pas d'Adam un péché originel qu'il faille expier par la régénération, d'où il s'ensuit que la forme du baptême qu'on leur donne en la rémission des péchés n'est pas véritable, mais qu'elle est fausse ; qu'il soit anathème. »

On voit par là que cette preuve du péché originel qu'on tiroit de la nécessité et de la forme du baptême, étoit celle de toute l'Eglise catholique dans les conciles universellement reçus. Les Pères du même concile de Carthage, dans la lettre qu'ils écrivirent au pape saint Innocent, pour lui demander la confirmation de leur jugement, insistent sur cette preuve, comme sur celle qu'on ne pouvoit « rejeter sans renverser le fondement de la foi ², » qui étoit précisément ce que saint Augustin avoit prêché, encore qu'il n'assistât point à ce concile ; et le pape la reçut aussi comme incontestable ; en disant, que c'est vouloir

¹ Conc. Carth. can. 2. — ² Epist. Con. Carth. ad In. in fine.

anéantir le baptême, que de dire « que ses eaux sacrées ne servent de rien aux enfants ¹. »

C'est donc là ce fondement de la foi, sur lequel les pélagiens ne pouvoient pas dire que l'Orient ne fût pas d'accord avec l'Occident, puisque les deux églises en convenoient avec un si grand consentement, que « les peuples mêmes, dit saint Augustin dans le sermon déjà cité ², auroient couvert de confusion ceux qui auroient osé le renverser. » C'est aussi ce qui fermoit la bouche aux pélagiens, qui ne faisoient que biaiser quand on en venoit à cet argument, et paroissoient évidemment déconcertés, comme les réponses de Julien le pélagien le font connoître ³. Mais aujourd'hui M. Simon entreprend de les délivrer d'un argument si pressant et si important; et n'osant pas le détruire ouvertement, de peur d'attirer sur lui le cri de tout l'univers, il l'affoiblit indirectement, en joignant la nécessité de l'eucharistie avec celle du baptême, comme si saint Augustin et toute l'Eglise l'avoit crue égale. Mais on voit ici manifestement le malicieux artifice de cet auteur. La preuve que l'on tiroit du baptême subsistoit par sa propre force, indépendamment de celle qu'on tiroit de l'eucharistie, comme on le peut voir par le sermon de saint Augustin, qu'on a rapporté, encore par le canon du concile de Carthage, où l'argument du baptême, même seul, fait le sujet de l'anathème de l'Eglise, sans qu'il y soit fait mention de celui de l'eucharistie. Quand donc M. Simon fait marcher ensemble ces deux preuves, c'est qu'il espère d'affoiblir l'une en l'embarrassant avec l'autre : il vouloit faire ce plaisir aux nouveaux pélagiens, dont il est le perpétuel défenseur, aussi bien que des anciens partisans de cette hérésie, comme la suite de ce discours le fera paroître. En effet, la preuve tirée du baptême n'a aucune difficulté. Si donc il a senti qu'il y en avoit dans celle qu'on tiroit de l'eucharistie, et qu'il falloit un plus long discours pour la faire entendre, la bonne foi vouloit qu'il les séparât. Il devoit dire, non pas comme il fait, « que la preuve que saint Augustin tire du baptême et de l'eucharistie ne paroît pas concluante; » mais que la preuve de l'eucharistie est plus difficile à pénétrer que l'autre, qui va toute seule, et qui n'a aucun embarras. Mais s'il eût parlé de cette sorte, la victoire de l'Eglise étoit manifeste, et sa preuve très évidente. Il falloit donc, pour favoriser les pélagiens anciens et modernes, affoiblir, ou plutôt détruire la preuve la plus manifeste du péché

¹ Epist. Iun. ad Conc. Milev. — ² Serm. 294. al. 14. c. xvii. n. 17. —

³ Aug. cont. Jul. lib. iiii. c. iiii.

originel, et avec elle renverser le fondement de l'Eglise, comme les Pères, dont nous avons vu les autorités, l'ont démontré.

XII. Passages des Papes et des Pères qui établissent la nécessité de l'eucharistie en termes aussi forts que saint Augustin : Erreur inexcusable de M. Simon qui accuse ce saint de s'être trompé dans un article qui, de son aveu, lui étoit commun avec toute l'Eglise de son temps.

Quant à la preuve de l'eucharistie, le dessein de l'affaiblir se trouve uni avec celui de montrer que dans le temps de saint Augustin, et lui et toute l'Eglise étoient dans l'erreur. La raison en est évidente. On fonde cette erreur de saint Augustin sur la manière dont il parle contre les pélagiens, de la nécessité de l'eucharistie, appuyée sur ce passage de saint Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous ¹. » Or, cette preuve n'est pas seulement de saint Augustin, mais encore du pape saint Innocent ², dans sa réponse au concile de Milève, que toute l'Eglise a rangée dans ses canons; et elle est encore du pape saint Gélase ³, dans sa lettre aux évêques de la province, qu'on appeloit Picène en Italie. Elle est donc si clairement du saint siège, que saint Augustin ne craint point de dire, dans son épître à saint Paulin ⁴, que ceux qui la rejettent malgré la décision du pape saint Innocent, s'élèvent contre « l'autorité du siège apostolique; » et il montre ailleurs ⁵ que le décret de ce siège, par où cette preuve est établie, est si inviolable, que Célestius même, un autre Pélage, a été obligé de s'y soumettre. On ne peut donc pas nier que cette preuve ne soit celle du saint siège et de toute l'Eglise catholique. Elle est encore celle des autres Pères, contemporains de saint Augustin; entre autres de Mercator ⁶, ce grand adversaire de l'hérésie pélagienne, et d'Eusèbe, évêque de l'église gallicane ⁷, dont on a publié les homélies, sous le nom d'Eusèbe, évêque d'Emèse. Pour joindre les Grecs aux Latins, elle est encore de saint Isidore de Damiette ⁸, qui prouve ensemble la nécessité du baptême et de l'eucharistie, par ces deux passages : « Si vous ne mangez, etc., et si vous ne renaissiez, etc. » Et afin qu'on ne pense pas que cette doctrine soit nouvelle, on la trouve dans saint Cyprien, aussi clairement que dans les Pères qui l'ont suivi.

¹ Joan. vi. 54. — ² Epist. ad Conc. Milev. — ³ Ad Episc. per Pic. — ⁴ Ep. 186. alias 106. ad Paulin. c. viii. n. 28. — ⁵ Lib. ii. ad Bonif. c. iv. —

⁶ Vide Marc. Merc. Edit. Garn. sub not. inscr. Jul. c. 8. n. 4. p. 53. —

⁷ Euseb. Ep. Gall. Hom. 5. t. 5. Bibl. SS. PP. — ⁸ Lib. ii. Epist. 52.

Je rapporterois ces autorités, si le fait n'étoit avoué par notre auteur ¹, qui reconnoît que « si saint Augustin a établi la nécessité de l'eucharistie, égale à celle du baptême, c'étoit en suivant la créance de son temps ². » Afin qu'on n'en doute pas, il répète encore, que « toute l'antiquité a inféré de ce passage (de saint Jean, vi.) la nécessité de donner actuellement l'eucharistie, aussi bien que le baptême ³. » Mais ce n'est pas le langage d'un homme qui veut défendre la tradition de l'Eglise : c'est au contraire le langage d'un homme qui a entrepris de la détruire ; et qui veut faire conclure aux protestants, que si l'Eglise s'est trompée dans la créance qu'elle avoit de la nécessité de l'eucharistie, et est aujourd'hui obligée de se dédire, elle peut aussi bien s'être trompée, non seulement sur la nécessité du baptême, mais encore sur toutes les autres parties de sa doctrine, n'y ayant aucune raison de la rendre plus infaillible dans une partie de la doctrine révélée de Dieu, que dans l'autre.

XIII. M. Simon, en soutenant que l'Eglise ancienne a cru la nécessité absolue de l'eucharistie, favorise des hérétiques manifestes, condamnés par deux conciles oécuméniques, premièrement par celui de Bâle, et ensuite par celui de Trente.

Voilà donc l'erreur manifeste de M. Simon, d'admettre, comme certain, un fait qui renverse le fondement et l'infaillibilité de l'Eglise, mais sa faute n'est pas moins grande, en ce que, dans un article particulier, il donne gain de cause à des hérétiques, qui ont été réprouvés par le concile de Bâle.

On sait avec quelle obstination les Bohémiens soutenoient la nécessité de communier les petits enfants. Ils se fondoient sur ce passage de saint Jean, vi : et ils soutenoient que saint Augustin et toute l'Eglise ancienne l'avoient entendu comme eux ⁴. C'est ce que le concile de Bâle ne put souffrir, et, dans l'accord qui fut fait avec eux par les légats de ce concile, on les obligea expressément à se départir de la communion des enfants. Ils y revenoient pourtant toujours, et ce concile, en ce point, approuvé de toute l'Eglise et du pape même, ne cessoit de s'y opposer, parce que l'Eglise n'entendoit point que la communion des enfants fût autorisée comme nécessaire. Mais aujourd'hui M. Simon vient soutenir ces hérétiques et condamner le concile ; puisqu'il assure que les hérétiques suivoient l'ancienne doctrine, et que le concile et toute l'Eglise s'y opposoit.

¹ Lib. III. testim. 25. — ² P. 287. — ³ Ibid. 610. — ⁴ ÆN. Sylv. Hist. Bohem.

On voit donc déjà un concile œcuménique qui condamne M. Simon : c'est le concile de Bâle dans les actes qu'il a passés avec une pleine autorité, du consentement du pape ; car l'accord dont il a été parlé, est de l'an 1452, durant les premières sessions qui ont été, comme on sait, autorisées par Eugène IV ; et depuis même les contestations, ce pape a toujours maintenu l'accord, qui n'a jamais souffert aucune atteinte.

Mais si M. Simon a ignoré la décision du concile de Bâle, il n'a pas dû ignorer celle du concile de Trente, qui, en parlant de la coutume ancienne de donner la communion aux petits enfants, décide, en termes formels, « que, comme les Pères ont eu de bonnes raisons de faire ce qu'ils ont fait, aussi faut-il croire, sans aucun doute, qu'ils ne l'ont fait par aucune nécessité de salut¹ : » ce qui se trouvera faux, si la nécessité de salut, égale dans l'eucharistie et dans le baptême, a été le fondement de leur pratique, ainsi que le soutient M. Simon. Sa critique est donc opposée à celle de deux conciles œcuméniques, et expressément condamnée par celui de Trente, à quoi il n'y a autre réponse à faire pour lui, sinon que ce n'est pas ici le seul endroit où il méprise l'autorité des plus grands conciles.

XIV. Mauvaise foi de M. Simon, qui, en accusant saint Augustin et toute l'antiquité d'avoir erré sur la nécessité de l'eucharistie, dissimule le sentiment de saint Fulgence, auteur du même siècle que saint Augustin, et qui faisoit profession d'être son disciple, même dans cette question, où il fonde sa résolution sur la doctrine de ce Père.

Il suppose, contre ces conciles, comme un fait constant, que saint Augustin et toute l'Eglise enseignoient la nécessité de l'eucharistie égale à celle du baptême ; mais il n'y a nulle bonne foi dans son procédé, puisqu'il dissimule toutes les raisons dont le sentiment contraire est appuyé.

Il est vrai qu'il rapporte la réponse du cardinal Tolet², « que les enfants étoient censés recevoir l'eucharistie dans le baptême, parce qu'ils devenoient alors membres du corps mystique de Jésus-Christ, et qu'ainsi ils participoient en quelque manière au sacrement de l'eucharistie ; » mais il méprise cette réponse qui est la seule qu'on puisse opposer à l'hérésie des Bohémiens, et il croit la détruire par cette seule parole³ : *Il y a bien de la subtilité* ; c'est à dire, dans son style, bien de la chicane et du raffinement, « dans cette interprétation, et toute

¹ Sess. 21. c. iv. — ² P. 609 — ³ Ibid. 610.

l'antiquité reconnoît la nécessité de donner actuellement l'eucharistie aux enfants. »

Il dissimule que cette réponse du cardinal Tolet est celle non seulement des cardinaux Bellarmin et du Péron, de tous ceux qui ont entrepris de soutenir la tradition contre les protestants, et de toute l'Ecole, mais encore celle de saint Fulgence, qui, consulté sur la question dont il s'agit, a expliqué saint Augustin comme a fait Tolet, et comme fait encore aujourd'hui toute la théologie¹. Cette autorité de saint Fulgence n'est ignorée de personne. On le consultoit sur le salut d'un Ethiopien, qui, après avoir longtemps demandé le baptême, en bonne santé le reçut enfin fort malade et sans connoissance dans l'Eglise même, et mourut dans l'intervalle qu'il y avoit entre la cérémonie du baptême et le temps de la communion. Ainsi il ne fut pas communiqué. Le diacre Ferrand, dont le nom est célèbre dans l'Eglise, consulte saint Fulgence, le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps, sur le salut de l'Ethiopien, et ce grand docteur n'hésite pas à prononcer en faveur du baptisé. Personne ne l'a repris, et au contraire on acquiesce à sa décision.

Le cas n'étoit pourtant pas extraordinaire. Il y avoit assez de distance entre le baptême et la communion, puisque ce temps comprenoit la consécration des mystères, avec tout le sacrifice de l'eucharistie; et saint Fulgence parle de la mort qui arrivoit dans cet intervalle à quelques uns, comme d'une chose assez commune, sans que pourtant on fût en peine de leur salut. Ce n'étoit donc pas alors le sentiment de l'Eglise, que la nécessité de l'eucharistie fût égale à celle du baptême; mais si ce ne l'étoit pas alors, ce ne l'étoit pas auparavant, ni du temps de saint Augustin. Saint Fulgence en étoit trop proche, et trop fidèle disciple de ce grand saint. On voit en effet qu'il résout la question par saint Augustin, et sur le même principe dont nous nous servons encore aujourd'hui, que dès qu'on est baptisé, « on est par le baptême même, rendu participant du corps et du sang de Jésus-Christ, » d'où saint Fulgence conclut, « qu'on n'est donc pas privé de la participation de ce corps et de ce sang, lorsqu'on a été baptisé, encore qu'on sorte de cette vie avant que de les avoir reçus. »

Voilà ce principe tant méprisé par M. Simon dans sa critique sur Tolet. C'est pourtant le principe de saint Fulgence; c'est le principe de saint Augustin, que saint Fulgence établit par

¹ Epist. Ferrandi diac. ad Fulgent. et Fulg. resp. c. II. t. IX Bibl. Pat. p. 472 et seq.

un sermon de ce Père, qu'il récite entier, et que tout le monde a reconnu après lui; c'est la doctrine constante de saint Augustin dans tous ses ouvrages. Il y a encore un sermon¹ où il établit expressément que le chrétien est fait membre de Jésus-Christ, premièrement par le baptême et avant la communion actuelle, qui est la même vérité que saint Fulgence avoit établie par le sermon qu'il a rapporté. Le même saint Augustin enseigne la même chose dans le livre du Mérite et de la Rémission des péchés. « On ne fait, dit-il², autre chose dans le baptême des petits enfants, que de les incorporer à l'Eglise. c'est à dire de les unir au corps et aux membres de Jésus-Christ. » Cent passages du même Père justifieroient cette vérité, si elle pouvoit être contestée. On a vu la conséquence que saint Fulgence a tirée de ce beau principe. Il paroît même que saint Augustin l'a tirée lui-même, puisqu'il présuppose qu'un enfant malade « qu'on se presseroit de porter aux eaux baptismales, si on lui prolongeoit tant soit peu la vie, en sorte qu'il mourût incontinent après son baptême, seroit de ceux dont il est écrit, qu'ils ont été enlevés, de peur que la malice ne les changeât³; c'est à dire qu'il seroit sauvé, bien qu'il paroisse par tous les termes de ce Père, qu'il présupposoit la mort de cet enfant si proche, qu'on n'auroit pas eu le loisir de le communier.

On voit donc la mauvaise foi de M. Simon, qui dissimule les décisions de Bâle et de Trente, et qui passe si hardiment comme un fait constant, que saint Augustin, avec toute l'antiquité, étoit dans l'erreur; comme si saint Fulgence, qui florissoit dans le siècle où saint Augustin est mort, ne faisoit pas partie de l'antiquité; ou qu'il eût pu mépriser la doctrine de saint Augustin, dont il faisoit une si haute profession d'être le disciple; ou qu'il n'eût pas résolu la difficulté dont il s'agit, par les principes de ce Père, ou que la solution que nous y donnons ne fût pas la même que celle de saint Augustin; ou enfin que saint Augustin n'eût pas lui-même parlé en conformité de ce principe, dans le passage qu'on vient de rapporter. Mais sans nous arrêter à un seul passage, toute la théologie de saint Augustin concourt avec celle de saint Fulgence, à nier dans l'eucharistie une nécessité égale à celle du baptême.

¹ Serm. Pasc. Serm. 224. — ² De Pecc. mer. et remiss. l. III. c. 1v. — ³ De anim. et ejus origin. lib. III. c. x.

XV. Toute la théologie de saint Augustin tend à établir la solution de saint Fulgence, qui est celle de toute l'Eglise.

Le même saint Augustin enseigne partout que les enfants baptisés sont mis au nombre des croyants, lorsque ceux qui les portent au baptême répondent pour eux; et que dès lors ils sont du nombre de ceux dont il est écrit : *Qui croira et qui sera baptisé sera sauvé*; mais maintenant il faudra dire qu'il sera damné sans avoir reçu la communion.

Le même Père enseigne encore que Jésus-Christ « est mort une seule fois; mais qu'il meurt pour chacun de nous, lorsque en quelque âge que ce soit nous sommes baptisés en sa mort, et que c'est alors que sa mort nous profite ¹, » c'est à dire qu'elle nous est appliquée : en quoi il ne fait que répéter ce que saint Paul avoit dit deux fois en mêmes paroles, de peur qu'on ne l'oublîât : *Que nous sommes ensevelis avec Jésus-Christ dans le baptême, etc.* ², et on veut que ce Père, qui a si bien entendu cette doctrine, damne ceux qui ont été baptisés, et à qui la mort de Jésus-Christ est appliquée, s'ils ne communient aussitôt.

Le même saint Augustin enseigne, après le prophète, que rien ne peut mettre de séparation entre Dieu et nous que le péché ³. Sur ce principe incontestable, il décide qu'une innocente image de Dieu ne peut être privée de son royaume, selon les règles de justice qu'il a établies. On trouvera dans saint Augustin, sans exagérer, cinq cents passages de cette nature, et cinq cents autres, pour dire que la rémission des péchés s'accomplit par le baptême. On demande donc à M. Simon et à ses semblables : veut-il présupposer qu'après le baptême on demeure encore pécheur, et qu'un si grand sacrement n'ait aucun effet? Ce seroit en rejeter la vertu; ou bien est-ce que, après avoir reçu la grâce, un enfant la perd, s'il n'est communiqué? Mais quand, et dans quel moment, et par quel crime? La grâce se retire-t-elle toute seule sans aucune infidélité précédente? Ou bien admettra-t-on dans un enfant une infidélité précédente dont son âge n'est point capable? Dans quelle absurdité veut-on jeter l'ancienne Eglise, en lui faisant égalier la nécessité de l'eucharistie qui suppose l'enfant en état de grâce, à celle du baptême qui le suppose en état de péché !

¹ Conc. Jul. lib. vi. c. v. — ² Rom. vi. 4. Coloss. ii. 12. — ³ De spiritu et litt. cap. xxv. n. 42.

Voici encore un autre principe qui n'est pas moins clair, Toute l'Eglise et saint Augustin avec elle croit, sans qu'on en ait jamais douté, que l'eucharistie étoit pour les saints ; c'est à dire pour ceux qui étoient justifiés. Personne n'ignore ce cri terrible avant la communion, *les choses saintes pour les saints*. On étoit donc sanctifié quand on communioit ; et si avant la communion on pouvoit être damné, on pouvoit être tout ensemble damné et saint. Si le baptême n'avoit pas remis pleinement tous les péchés, l'on communioit en péché, lorsque l'on communioit après le baptême ; et la première communion étoit un sacrilège. Qui auroit pu digérer ces absurdités ? Mais cependant on veut supposer que c'étoit la foi de l'Eglise du temps de saint Augustin. Bien plus, on veut supposer que l'Eglise ne savoit pas la différence du baptême et de l'eucharistie. Sans doute l'eucharistie, qui est établie pour nourrir le chrétien, le suppose régénéré ; mais s'il est régénéré, il est enfant de Dieu ; on appelle aussi l'eucharistie le pain des enfants, le pain des saints, le pain des justes ; mais, dit saint Paul, « si l'on est enfant, on est héritier, et cohéritier de Jésus-Christ ¹ : on est tiré de la puissance des ténèbres pour être transféré au royaume du bien aimé Fils de Dieu ². » On est donc en voie de salut incontinent après le baptême, et avant la communion : on n'y est pas avant le baptême, parce que n'ayant encore rien reçu de Dieu, on n'a avec son péché que sa propre condamnation. L'état n'est donc pas le même, la nécessité n'est pas égale.

XVI. Vaine réponse des nouveaux critiques.

Sont-ce là des subtilités, comme les appelle M. Simon, et des réponses tirées par les cheveux, ou des vérités solides et évangéliques ? On sait les finesses de nos critiques. Je ne raisonne pas, disent-ils ; j'avance un fait ; ils croient se mettre à couvert par cette défaite, et qu'on n'a plus rien à leur dire ; mais au contraire on leur dit alors : C'est donc un fait que l'Eglise a ignoré les premiers principes de la religion, le langage de saint Paul, la définition du baptême et celle de l'eucharistie, avec leurs effets primitifs et essentiels. Quiconque admet de tels faits, peut, s'il veut, être protestant ; mais il ne peut pas être catholique, et aussi venons-nous de lire dans le concile de Trente, après le concile de Bâle, la condamnation expresse

¹ Rom. VIII. 17. — ² Coloss. I. 13.

de ce sentiment , que notre auteur a dissimulé avec tout le reste.

XVII. Pourquoi saint Augustin et les anciens ont dit que l'eucharistie étoit nécessaire, et qu'elle l'est en effet ; mais en son rang et à sa manière.

Mais d'où vient donc que saint Augustin a établi la nécessité de l'eucharistie ? La question n'est pas difficile. Il en a établi la nécessité, parce qu'en effet elle est nécessaire. Jésus-Christ n'a pas dit en vain : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang ; vous n'aurez point la vie en vous ¹. » L'eucharistie est donc nécessaire, mais à sa manière. La chose ² de ce sacrement, qui est l'incorporation au corps mystique de Jésus-Christ, est nécessaire de nécessité de salut ; mais saint Augustin nous a fait voir qu'on la trouve dans le baptême ; et le sacrement de l'eucharistie, établi pour signifier plus expressément une chose si nécessaire, est nécessaire aussi, mais toujours comme on a dit, à sa manière, de nécessité de précepte, et non pas de nécessité de moyen, ainsi que parle l'Ecole ; ou, si l'on veut s'expliquer en termes plus simples, l'eucharistie sera nécessaire comme nourriture dans la suite pour conserver la vie chrétienne ; mais elle suppose auparavant une autre première nécessité, qui est celle de naître en Jésus-Christ par le baptême. On peut être quelques moments sans manger, mais on ne peut être un seul moment sans être né ; car ce seroit être avant que d'être. Ainsi la première nécessité est celle de recevoir la vie avec la naissance ; et la seconde, qui en approche, qui est de même ordre, mais toutefois moindre et inférieure, est celle de recevoir des aliments, afin de conserver la vie. Appliquez cette comparaison à l'eucharistie, vous trouverez la difficulté très clairement résolue. Il faudra seulement penser que, comme les comparaisons des choses naturelles avec les morales ne sont jamais parfaitement justes, la nécessité de recevoir le céleste aliment de l'eucharistie aura une latitude que la nourriture naturelle n'aura pas ; et la connoissance en dépend des principes constitutifs de l'homme spirituel régénéré par le baptême, à qui l'Eglise, qui lui est donnée pour mère et pour nourrice tout ensemble, doit prescrire les temps convenables pour recevoir cette divine nourriture.

¹ Joan. vi. 54.

² Ou l'effet.

XVIII. La nécessité de l'eucharistie est expliquée selon les principes de saint Augustin par la nécessité du baptême.

Ainsi, il ne falloit pas abuser des passages où l'eucharistie est posée comme nécessaire. Saint Augustin a donné lui-même les ouvertures pour les expliquer. Il a dit en cent endroits ¹, et nous disons tous après lui, que le baptême est nécessaire. En disons-nous moins pour cela, et lui et nous, qu'on est sauvé sans baptême en certains cas; par exemple, par le martyre, et par la seule conversion du cœur? Que si cela n'empêche pas que le baptême ne soit jugé nécessaire, parce qu'il en faut du moins avoir le vœu; n'en peut-on pas dire autant de l'eucharistie, dont le vœu est en quelque façon renfermé dans le baptême? Car quiconque est baptisé en Jésus-Christ, reçoit avec le baptême, non seulement un droit réel sur le corps et sur le sang de Jésus-Christ, mais encore une tendance secrète à cette viande céleste, et une intime disposition à la désirer.

Elle est donc dans le baptême par le desir, comme le baptême est par le desir dans la conversion du cœur et dans le martyre; et ainsi la nécessité de l'eucharistie est comprise en quelque façon dans celle du baptême même.

Ainsi, au lieu de chercher querelle à l'Eglise, de propos délibéré, et de la faire errer dans ses plus beaux jours, dès son origine, et encore dans le temps de saint Augustin, sur une matière si claire, il n'y avoit qu'à dire en trois mots, que le baptême et l'eucharistie à la vérité sont nécessaires, mais non pas en même degré, ni de la même manière, parce qu'au défaut de l'eucharistie, les petits enfants ont le baptême, qui les incorpore à Jésus-Christ; au lieu que si le baptême leur manquoit, comme il n'y a point de sacrement qui en supplée le défaut, le baptême sera pour eux d'une première et inévitable nécessité, ce qui ne peut convenir à l'eucharistie, qui aura été prévenue par la sanctification du baptême.

¹ De Pecc. mer. et remiss. lib. I. c. XX. l. III. c. XII. contra Jul. lib. V. c. III. de ani. et ej. orig. lib. I. c. IX. l. II. c. XII. de Civit. Dei, lib. XIII. c. VII. de Baptis. contra Donat, IV. c. XXII.

XIX. Raison pour laquelle saint Augustin et les anciens n'ont pas été obligés de distinguer toujours si précisément la nécessité de l'eucharistie d'avec celle du baptême.

Après cela on n'a plus besoin de rendre raison du changement qui est arrivé dans l'Eglise sur la communion des enfants. Tout le monde voit de soi-même, que l'Eglise a pu, et la leur donner dans leur enfance, comme un bien dont le baptême les rendoit capables, et ensuite, sans leur rien ôter de nécessaire au salut, la leur différer pour un temps plus propre, selon les vues différentes que sa prudence lui peut inspirer. Qu'y avoit-il de plus aisé à M. Simon que de conclure de là, que c'étoit ici une affaire, non de créance, comme il dit, mais de discipline, où la dispensation des mystères peut varier ? Il pouvoit voir à la fois et avec la même facilité, que dans le temps où la discipline portoit qu'on donnât ensemble les deux sacrements, il n'étoit pas nécessaire d'en distinguer toujours si précisément la vertu, non plus que la nécessité : il ne falloit qu'un peu de lumière, ou, au défaut de la lumière, un peu de bonne intention pour concilier par ces moyens les premiers et les derniers temps, l'ancienne Eglise avec la moderne. Mais les critiques à la mode de M. Simon, qui ne sont que des grammairiens, n'ont point de lumières ; et l'esprit de contradiction qui domine en eux contre l'Eglise et les Pères, leur ôte cette bonne intention.

XX. Que M. Simon n'a pas dû dire que les preuves de saint Augustin et de l'ancienne Eglise contre les pélagiens ne sont pas concluantes.

Au reste, tout ceci fait voir le but qu'il a eu de dire que les preuves de saint Augustin et de l'Eglise sur le péché originel ne sont pas concluantes, puisque celle du baptême prise en elle-même, ne souffre aucune réplique, et que celle de l'eucharistie, qui a sa difficulté particulière, ne laisse pas de conclure ce que vouloit saint Augustin, et avec lui l'ancienne Eglise. Leur dessein étoit de détruire la chimérique distinction que les pélagiens vouloient introduire entre le royaume des cieux que Jésus-Christ promet par le baptême en saint Jean, ch. III, § 5, et la vie éternelle qu'il promet en saint Jean, ch. VI, par le moyen de l'eucharistie. Mais étant d'une vérité incontestable que la vie, que l'eucharistie, qui est notre nourriture, nous conserve, est

la même que celle que le baptême, qui est notre renaissance, nous avoit donnée; par conséquent ces deux passages que les pélagiens opposoient l'un à l'autre, ne tendent visiblement qu'à la même fin, et nous promettent sous différents noms la même vie éternelle; d'autant plus qu'au même endroit de l'Evangile, où le royaume des cieux nous est promis par le baptême, il est aussi expliqué quelques versets après¹, que c'est la vie éternelle qui est promise sous ce nom, puisqu'il y est dit que le Fils de Dieu est mort pour la donner à tous ceux qui croient, parmi lesquels il faut compter les petits enfants baptisés, selon la tradition constante de l'Eglise, comme nous l'avons démontré par saint Augustin.

Le passage de saint Jean au chapitre III, est évident. « Dieu a tant aimé le monde, dit le Sauveur, qu'il a donné son Fils unique, afin que ceux qui croient en lui aient la vie éternelle. » Visiblement la vie éternelle n'est ici que la même chose que Jésus-Christ avoit exprimée par le royaume des cieux quelques versets auparavant. Saint Augustin l'a prouvé par la suite de ces passages dans ce célèbre sermon que nous avons tant allégué², où il a si solidement établi la nécessité du baptême. Il étoit donc de la dernière absurdité de distinguer la vie éternelle d'avec le royaume des cieux; et, comme dit le même Père, le recours des pélagiens à cette frivole et imaginaire distinction étoit la marque de leur foiblesse.

J'ai voulu m'étendre un peu sur cette matière; et pour tirer d'embarras ceux que M. Simon y vouloit jeter, et ensemble pour lui montrer qu'il vient mal à propos à l'appui d'une doctrine foudroyée par le concile de Bâle et par le concile de Trente, en disant que la doctrine contraire étoit celle de saint Augustin et de toute l'antiquité. Que s'il répond qu'il n'est pas le seul catholique qui ait entendu saint Augustin; comme il a fait, nous lui répliquons, ou que ces auteurs ne parlent pas comme lui, ni ne s'élèvent pas aussi clairement contre l'infailibilité de l'Eglise, ou qu'ils demeurent avec lui frappés de ses anathèmes.

XXI. Autre exemple, où M. Simon méprise la tradition, en excusant ceux qui contre tous les saints Pères n'entendent pas de l'eucharistie le chap. VI de saint Jean.

Il y a encore une autre critique de M. Simon à l'occasion des mêmes paroles du chapitre sixième de saint Jean : « Si vous ne

¹ Joan. III. 16, 18. — ² Serm. 294; alias, 14.

mangez la chair du Fils de l'homme; etc. » Ce critique pré-suppose avant toutes choses ¹, « que les anciens Pères entendoient de l'eucharistie le chapitre sixième de l'évangile de saint Jean, » ce qui étoit une suite de ce qu'il venoit de dire, qu'ils avoient inféré de ce passage la nécessité de ce sacrement. Il est vrai que toute l'antiquité entend ce passage de l'eucharistie sans qu'on trouve un seul Père qui y soit contraire : et même la plupart s'en servent pour établir dans ce saint mystère la parfaite et substantielle communication et présence du corps et du sang de Jésus-Christ. Le fait est constant, et notre auteur qui l'avance, remarque encore ² que le cordelier Ferus, fameux prédicateur du siècle passé, « suit plutôt les luthériens que les anciens écrivains ecclésiastiques, » en entendant ce chapitre sixième de la manducation spirituelle seulement. Ailleurs, il observe encore ³ « que Cajetan a pu croire sans être hérétique, que ces paroles de Jésus-Christ, *nisi manducaveritis, etc.*, ne s'entendent point à la rigueur de la lettre de la manducation sacramentale, bien qu'il soit opposé en cela au sentiment commun des anciens et des nouveaux interprètes de l'Ecriture. » Enfin il rapporte ailleurs ⁴ les raisons de Maldonat, qui ne peuvent pas être plus fortes, « pour condamner du moins d'imprudence et de témérité ceux qui, contre le consentement universel des Pères, approuvé généralement de toute l'Eglise dans le concile de Trente, » comme il le fait remarquer à Maldonat. osent suivre l'interprétation qui exclut l'eucharistie du chapitre sixième de saint Jean.

Maldonat a raison de dire que le concile de Trente suit expressément le sens contraire dans la session XXI, chap. I. Il y pouvoit ajouter le concile d'Ephèse ⁵, qui, en approuvant les anathématismes de saint Cyrille, approuve par conséquent cette explication qui y est contenue.

Après avoir vu ces choses et avoir pris tant de soin à prouver que l'explication des luthériens, de Ferus et de Cajetan répugne au sentiment commun de tous les Pères, il semblera que M. Simon devoit s'en être éloigné, selon la règle qu'il pose comme inviolable : qu'il faut expliquer l'Ecriture d'une manière conforme aux sentiments de l'antiquité. Mais ceux qui le concluroient ainsi, ne connoïtroient guère cet auteur ; car il ne lui faut qu'un seul endroit, et un petit mot pour détruire et affoiblir ce qu'il semble dire partout ailleurs avec plus de force. Et en effet, malgré tout ce qu'il avance en faveur de l'explication qui trouve

¹ P. 288. — ² Ibid. 561. — ³ Ibid. 542. — ⁴ Ibid. 630. — ⁵ Cyrill. anat. II.

l'eucharistie dans ce chapitre de saint Jean, le même M. Simon, en parlant de Théodore d'Héraclée, qui l'expliquoit de l'incarnation, en a fait ce jugement ¹. « Ce sens paroît assez naturel, quoiqu'il ne soit pas commun; car il semble qu'il s'agisse plutôt en cet endroit du mystère de l'incarnation, ou de Jésus-Christ considéré en lui-même, que de l'eucharistie. » Comme si dans l'eucharistie Jésus-Christ n'étoit pas aussi considéré en lui-même, ou qu'il n'y fût pas véritablement présent; mais ne le pressons pas là dessus: demandons-lui seulement si ces expressions: « Il paroît assez naturel, il semble qu'il s'agisse plutôt, etc., » ne sont pas visiblement des manières d'insinuer un sentiment, et de lui donner la préférence; « bien qu'il ne soit pas commun. » Ainsi Théodore d'Héraclée, un arien (car M. Simon convient qu'il l'étoit) l'emporte par l'avis de ce critique, sur tous les Pères, sur tous les interprètes anciens et modernes, et sur deux conciles œcuméniques, celui d'Ephèse et celui de Trente. Est-ce là un défenseur de la tradition, ou plutôt n'en est-ce pas l'ennemi et le destructeur secret?

XXII. Si c'est assez, pour excuser un sentiment, de dire qu'il n'est pas hérétique.

Le principal avantage que M. Simon veut tirer ici contre l'autorité de la tradition, c'est que « Cajetan a pu croire sans être hérétique, que ces paroles, *Nisi manducaveritis*, etc., ne s'entendent point à la lettre de la manducation sacramentale, bien qu'en cela il soit opposé au sentiment commun des anciens et des nouveaux interprètes ². » Mais c'est proposer la chose d'une manière peu équitable. Il ne s'agit pas de savoir si Cajetan est hérétique, en s'opposant à une interprétation autorisée par tous les saints. On peut penser mal sans être hérétique, si l'on est soumis et docile. Tout ce qui est mauvais en matière de doctrine, n'est pas pour cela formellement hérétique. On ne qualifie pour l'ordinaire d'hérésie formelle que ce qui attaque directement un dogme de foi: mais de là il ne s'ensuit pas qu'on doive souffrir ceux qui l'attaquent indirectement, en affaiblissant les preuves de l'Eglise, et en affectant des opinions particulières sur les passages dont elle se sert pour établir sa doctrine. C'est ce que font ceux qui détournent les paroles de notre Seigneur, dont il s'agit; ils privent l'Eglise du secours qu'elle en tire contre l'hérésie; ils accoutument les esprits à donner

¹ P. 439. — ² Ibid. 542.

dans des figures violentes, qui affoiblissent le sens naturel des paroles de l'Evangile; ils inspirent un mépris secret de la doctrine des Pères. Cajetan, qui ne savoit guère la tradition, et qui écrivoit devant le concile de Trente, peut être excusé; mais M. Simon qui a tout vu, et qui après avoir reconnu le consentement des saints Pères, ne laisse pas d'insinuer avec ses adresses ordinaires, le sens opposé au leur, n'en sera pas quitte pour dire que cela n'est pas hérétique. L'amour de la vérité doit donner de l'éloignement pour tout ce qui l'affoiblit; et je dirai avec confiance qu'on est proche d'être hérétique, lorsque, sans se mettre en peine de ce qui favorise l'hérésie, on n'évite que ce qui est précisément hérétique et condamné par l'Eglise.

LIVRE II.

Suite d'erreurs sur la tradition. L'infailibilité de l'Eglise ouvertement attaquée. Erreurs sur les Ecritures et sur les preuves de la Trinité.

CHAPITRE PREMIER. Que l'esprit de M. Simon est de ne louer la tradition que pour affoiblir l'Ecriture. Quel soin il prend de montrer que la Trinité n'y est pas établie.

M. Simon se plaindra qu'on l'accuse à tort d'affoiblir la tradition, puisqu'il en établit la nécessité dans sa préface, et qu'il l'appelle partout au secours de la religion, principalement en deux endroits du chap. vi de son livre I. J'avoue qu'en ces deux endroits il semble favoriser la tradition; mais je soutiens en même temps qu'il le fait frauduleusement et malignement, et que le but de sa critique en ces endroits et partout, est d'employer la tradition pour faire tomber les preuves qu'on tire de l'Ecriture. Et afin de mieux connoître son erreur, il faut supposer que tous les Pères et tous les théologiens, après Vincent de Lerins, demeurent d'accord que parmi les lieux théologiques, c'est à dire, parmi les sources d'où la théologie tire ses arguments pour établir ou pour éclaircir les dogmes de la foi, le premier et le fondement de tous les autres, est l'Ecriture canonique, d'où tous les théologiens, aussi bien que tous les Pères, supposent qu'on peut tirer des arguments convaincants

contre les hérétiques. La tradition, c'est à dire la parole non écrite, est un second lieu d'où on tire des arguments : *Primo divinæ legis auctoritate, tum deinde Ecclesiæ catholicæ traditione* ¹, comme parle Vincent de Lerins. Mais ce second lieu, ce second principe de notre théologie, ne doit pas être employé pour affaiblir l'autre, qui est l'Ecriture sainte. C'est pourtant ce qu'a toujours fait notre critique ; et le chap. VI où il semble vouloir établir la tradition, en est une preuve. Il y étale au long la dispute qu'on a supposée entre saint Athanase et Arius sur la sainte Trinité, et voici à quelle fin : *C'est afin*, dit-il ², *de mieux connaître la méthode des catholiques et des anciens ariens*. Cette dispute particulière est donc un modèle du procédé des uns et des autres, et des principes dont ils se servoient en général dans la dispute : c'est pour cela que M. Simon produit celle-ci ; et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Ecriture, et ensuite la tradition ne prouvent rien de part et d'autre.

Je pourrais avant toutes choses remarquer que cette dispute n'est point de saint Athanase, M. Simon en convient. Elle n'approche ni de la force ni de la sublimité de ce grand auteur ; et c'est d'abord ce qui fait sentir la malignité de notre critique, qui, pour nous donner l'idée de la foiblesse des arguments qu'on peut tirer de l'Ecriture contre Arius, choisit, non point saint Athanase, qui ne pousoit point de coup qui ne portât, mais le foible bras d'un athlète incapable de profiter de l'avantage de sa cause. Voilà déjà un premier trait de sa malignité. Voici la suite. Et d'abord il fait dire aux deux combattants qu'ils ne se veulent appuyer que sur l'Ecriture : Moi, dit Arius, je ne dis rien qui n'y soit conforme ; et moi, répond le faux Athanase : « J'ai appris de l'Ecriture divinement inspirée, que le Fils de Dieu est éternel ³. » Si donc ils ne prouvent rien par l'Ecriture, à laquelle ils se rapportent, on voit qu'ils demeureront tous deux en défaut. C'est précisément ce que M. Simon fait arriver, puisque les faisant entrer en dispute par l'Ecriture, il les fait paroître tous deux également embarrassés ; en sorte qu'après avoir dit tout ce qu'ils « savent de mieux, ils passent dans d'autres matières un peu éloignées ⁴, » comme des gens, qui, s'étant tâtés, sentent bien qu'ils ne peuvent se faire aucun mal. « Tant il est vrai, » conclut notre auteur ⁵, « qu'il est difficile de tirer des conclusions de l'Ecriture sainte, comme d'un principe clair et évident. »

¹ Comm. init. p. 325. — ² P. 92 et seq. — ³ Ibid. 95. — ⁴ Ibid. 94. — ⁵ Ibid.

Tout ce jeu de M. Simon n'aboutit visiblement qu'à faire voir contre toute la théologie qu'on ne peut rien conclure des livres divins, et que ce lieu, qui est le premier d'où l'on tire les arguments théologiques, est le plus foible de tous, puisque on n'avance rien par ce moyen. Et quand il dit qu'*il est difficile de tirer des conclusions de l'Ecriture, comme d'un principe clair et évident*, ce difficile est un terme de ménagement, par lequel il se prépare une excuse contre ceux qui l'accuseroient d'affoiblir les preuves qu'on tire de l'Ecriture contre l'hérésie arienne ; mais au fond il se déclare lui-même, et malgré ses précautions, on voit qu'il n'a raconté cette dispute que pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Ecriture contre ceux qui nient la Trinité.

Ainsi, par les soins de M. Simon, les ennemis de ce mystère sont à couvert des preuves de l'Ecriture. Il a voulu faire ce plaisir aux sociniens. J'avoue qu'il ne leur donne pas plus d'avantage sur le catholique, que le catholique n'en a sur eux ; mais M. Simon n'ignore pas, et même il étale ailleurs ¹, le raisonnement de ces hérétiques, qui soutiennent que pour exclure de notre créance une chose aussi obscure que la Trinité, c'est assez qu'elle ne soit pas prouvée clairement.

Il n'en demeure pas là, il fait encore revenir les deux luteurs. « Ils retournent, » dit-il ², « à la charge ; » mais pour avancer aussi peu qu'auparavant, puisque après avoir observé soigneusement que « la dispute n'étoit appuyée de part et d'autre que sur des passages de l'Ecriture, » et avoir fait objecter ce qu'elle a de plus fort selon notre auteur, il en conclut ³, que « cela fait voir, que si l'on ne joint une tradition constante à cette méthode, il est difficile de trouver la religion clairement et distinctement dans les livres sacrés, comme l'on en peut juger par tout ce qui vient d'être rapporté. »

De cette sorte la tradition ne paroît ici qu'afin de faire passer la proposition : qu'en matière de dogme de foi, et en particulier sur la foi de la Trinité, on n'avance rien par l'Ecriture ; et c'est pourquoi l'auteur ajoute ⁴ : « Mais après tout, bien que la plupart des raisons d'Athanase prises de l'Ecriture fussent pressantes, Arius n'en demeure point convaincu ; » ce qui n'a d'autre but que de faire voir, que l'effet des preuves de l'Ecriture est après tout, de laisser chacun dans son opinion, sans qu'il y ait dans ces preuves de quoi convaincre un arien.

¹ P. 865, etc. — ² Ibid. 94. — ³ Ibid. 97. — ⁴ Ibid. 98.

II. Qu'en affaiblissant les preuves de l'Ecriture sur la Trinité, M. Simon affaiblit également celles de la tradition.

Que M. Simon ne dise pas, qu'en ôtant aux catholiques les preuves de l'Ecriture, il leur laisse celles de la tradition ; car s'il les vouloit conserver, il faudroit rendre raison pourquoi l'orthodoxe ne les emploie pas. Pourquoi s'arrête-t-il à l'Ecriture, et en fait-il dépendre absolument, aussi bien que l'arien, la décision de la cause, puisqu'il succombe manifestement de ce côté là ? Que ne se sert-il de ses véritables armes, c'est à dire, de la tradition, qui l'auroient rendu invincible ? C'est faire que le catholique ne connoisse pas l'avantage de sa cause, et tout cela pour conclure que si l'on néglige la tradition de part et d'autre, et que d'ailleurs on n'avance rien par l'Ecriture, à qui seule on s'en rapporte, il n'y a ni Ecriture ni tradition qui puisse fournir de bons arguments à la doctrine de l'Eglise. Voilà donc le résultat de cette dispute, à laquelle M. Simon nous renvoie ¹, pour connoître « la méthode des catholiques et des anciens ariens, dans l'interprétation qu'ils ont donné aux endroits du nouveau Testament qui regardent leur doctrine. » Sa critique tend visiblement à rendre les ariens invincibles. C'est pourquoi il conclut ², « que comme Arius est persuadé que sa croyance est fondée sur l'Ecriture » (à laquelle les deux partis se rapportoient), « il prétend n'être point dans l'erreur, » et M. Simon appuie sa pensée, puisque les deux partis étant convenus de décider la question par les preuves de l'Ecriture, dès qu'on avoueroit avec lui qu'elles ne sont pas concluantes, on obligeroit le catholique à quitter la partie, et à laisser son adversaire dans une juste possession de sa croyance.

III. Soin extrême de l'auteur pour montrer que les catholiques ne peuvent convaincre les ariens par l'Ecriture.

Et afin qu'on ne doute pas que la chose ne soit ainsi, M. Simon affecte de louer beaucoup celui qui défend l'Eglise, à qui il donne ces trois éloges ³ : l'un « qu'il n'a point le défaut de la plupart des Pères grecs, qui sont ordinairement féconds en paroles et en digressions. » C'étoit donc déjà un homme excellent, qui n'avoit point les défauts communs de sa nation. Le

¹ P. 92. — ² Ibid. 99. — ³ Ibid.

second éloge de ce défenseur de l'Eglise, « c'est qu'il va presque toujours à son but, sans prendre aucun détour ; » de sorte que s'il ne prouve rien, ce sera visiblement la faute, non point de l'homme, mais de la cause. C'est pourquoi M. Simon ajoute encore ¹, que, « comme les ariens, outre leur application à l'étude de l'Ecriture, étoient fort exercés dans l'art de la dialectique, celui-ci ne leur cède en rien dans l'art de raisonner. » Il resteroit encore à soupçonner que cet homme qui ne conclut rien, étant d'ailleurs si habile dans l'art du raisonnement, seroit peut-être demeuré court, pour ne pas assez savoir le fond des choses ; mais M. Simon le met à couvert de ce reproche. en disant à son occasion, et pour achever son éloge ² : « Il faut avouer qu'il y avoit alors de grands hommes dans l'Eglise orientale, qui lisoient avec beaucoup de soin les livres sacrés pour y apprendre la religion. » Qu'y a-t-il donc à répliquer ? Rien ne manquoit à cet homme pour pousser à bout un arien : il étoit très bien instruit de la matière ; il ne cédoit rien à son adversaire dans l'art de la dispute, et aucun des Grecs n'alloit plus directement au but. Si donc il n'avance rien, c'est le défaut de la cause : c'est que l'arien est invincible, et c'est ainsi que M. Simon nous le représente.

Il adjuge encore la victoire aux ennemis de la Trinité par une autre voie, lorsque, après avoir rapporté les preuves du faux Athanase pour la divinité du Saint-Esprit, il donne ce qui suit pour toute preuve que cette dispute n'est point du vrai Athanase ³. « Il paroît par ce qu'on vient de rapporter de la divinité du Saint-Esprit, que l'auteur qui parle dans cette dispute n'est point véritablement Athanase : » ce qui laisse à croire au lecteur que saint Athanase n'admettoit pas la divinité du Saint-Esprit, du moins qu'il n'en parloit pas fort clairement, puisque on prouve qu'il n'est pas l'auteur d'un discours, à cause qu'elle y est soutenue.

IV. Que les moyens de M. Simon contre l'Ecriture portent également contre la tradition, et qu'il détruit l'autorité des Pères par les contradictions qu'il leur attribue. Passages de saint Athanase.

C'est encore dans le même endroit une autre remarque fort essentielle à notre sujet, que par le même moyen par lequel l'auteur affoiblit les preuves de l'Ecriture, il détruit également celles qu'on tire de la tradition. Voici ce qu'il dit sur l'Ecriture ⁴.

¹ P. 99. — ² Ibid. — ³ Ibid. — ⁴ Ibid. 100.

« Cela (la dispute qu'on vient de voir sous le nom de saint Athanase et d'Arius) nous apprend qu'il ne faut pas toujours réfuter les novateurs par l'Ecriture; autrement il n'y auroit jamais de fin aux disputes, chacun prenant la liberté d'y trouver de nouveaux sens. » Mais il sait qu'il en est de même des Pères, et que « chacun prend la liberté de leur donner de nouveaux sens, comme à l'Ecriture. » Il choisit donc un moyen contre les preuves de l'Ecriture, par lequel, en sa conscience, il sait bien que la tradition tombe en même temps, et il n'y a qu'à suivre cet aveugle pour tomber inévitablement avec lui dans le précipice.

Il ne faut pas dissimuler qu'il remarque dans ce même lieu ¹, « qu'encore que saint Athanase n'oppose presque aux ariens que l'Ecriture sainte, il n'a pas négligé les preuves qu'on tire de la tradition, » et même que finalement il nous renvoie à l'Eglise et au concile de Nicée. Mais pour ce qui est de l'Eglise de ce concile, l'auteur ne tardera pas à nous ôter ce refuge, qu'il semble nous donner ici; et pour la tradition, on peut voir d'abord avec quelle froideur il en parle, puisqu'il se contente de dire que saint Athanase *ne la néglige pas*. Il nous prépare par ce petit mot à ce qu'il en dira ailleurs plus ouvertement, et par avance nous venons de voir le principe qu'il a posé pour la renverser.

J'observe enfin, dans le même lieu, ce qu'il dit de saint Anathase ²: « Qu'il nous découvre lui-même à la fin de son Traité de l'incarnation du Verbe, d'où il tiroit les principes de la théologie. Car, parlant en ce lieu à celui à qui il adresse son ouvrage, il lui dit: Si après avoir lu ce que je viens de vous écrire, vous vous appliquez sérieusement à la lecture des livres sacrés, vous y apprendrez bien mieux et bien plus clairement la vérité de tout ce que j'ai avancé. » Un moment auparavant, il ne travailloit qu'à nous faire sentir qu'il n'y avoit rien de convaincant dans les preuves de l'Ecriture: il fait dire ici à saint Athanase, qu'il n'y a rien de plus clair: à quoi aboutit cet embarras, si ce n'est à conclure d'un côté que les Pères et saint Athanase lui-même, qui est le maître de tous les autres en cette matière, ont prétendu trouver la Trinité clairement et démonstrativement dans l'Ecriture; et de l'autre côté, que l'expérience nous a fait voir le contraire, et que les disputes par l'Ecriture n'ont aucun fruit.

¹ P. 99. — ² Ibid.

V. Moyens obliques de l'auteur pour détruire la tradition et affaiblir la foi de la Trinité.

Que le lecteur attentif prenne garde ici aux manières obliques et tortueuses, dont M. Simon attaque la foi de la Trinité, et ensemble l'autorité de la tradition. Il attaque la foi de la Trinité, puisque, après avoir supposé que le catholique, aussi bien que l'arien, met dans l'Ecriture la principale espérance de sa cause, il tourne tout son discours à faire sentir que c'est en vain qu'il s'y confioit : et pour ce qui est de la tradition, on a vu comme il nous prépare à la mépriser, et la suite fera connoître qu'en effet il lui ôte son autorité. En attendant, les ariens anciens et nouveaux ont cet avantage dans les écrits de M. Simon, que les preuves de l'Ecriture, qui sont celles que, de part et d'autre, on estimoit les plus convaincantes, n'opèrent rien. Voilà un malheureux commencement du livre de cet auteur, et un grand pas pour nous mener à l'indifférence sur un point si fondamental.

VI. Vraie idée de la tradition, et que faute de l'avoir suivie l'auteur induit son lecteur à l'indifférence des religions.

Ce n'est pas ainsi qu'il faut établir la nécessité de la tradition ; et la méthode de l'appuyer sur les débris des preuves de l'Ecriture, est un moyen qui tend plutôt à la détruire. Elle se prouve par deux moyens : l'un, qu'il y a des dogmes qui ne sont point écrits, ou ne le sont point clairement ; l'autre, que dans les dogmes où l'Ecriture est la plus claire, la tradition est une preuve de cette évidence, n'y ayant rien qui fasse mieux voir l'évidence d'un passage pour établir une vérité, que lorsque l'Eglise y a toujours vu cette vérité dont il s'agit.

Pour prendre donc l'idée véritable de l'Ecriture et de la tradition, de la parole écrite et non écrite, il faut dire, comme notre auteur a dit quelquefois, mais non pas aussi clairement qu'il le falloit, que les preuves de l'Ecriture sur certains points principaux sont convaincantes par elles-mêmes : que celles de la tradition ne le sont pas moins ; et qu'encore que chacune à part puissent subsister par leur propre force, elles se prêtent la main, et se donnent un mutuel secours.

Selon cette règle invariable, on fait bien de joindre la tradition aux passages les plus évidents de l'Ecriture, comme une

nouvelle preuve de leur évidence. Mais c'est mal fait de n'alléguer la tradition que pour affaiblir sous ce prétexte, les preuves de l'Ecriture; encore plus mal d'avoir mis toute la force de l'Eglise dans la tradition, dont en même temps on suppose que l'on ne se servoit pas; et enfin, le comble du mal, c'est l'affectation de faire sortir d'une dispute un catholique et un arien avec un égal avantage, sans que ni l'un ni l'autre prouve rien, en sorte qu'il ne reste plus qu'à tirer cette conséquence, que tout cela est indifférent.

VII. Que M. Simon s'est efforcé de détruire l'autorité de la tradition, comme celle de l'Ecriture, dans la dispute de saint Augustin contre Pélage : idée de cet auteur sur la critique, et que la sienne n'est selon lui-même que chicane : fausse doctrine qu'il attribue à saint Augustin sur la tradition, et contraire à celle du concile de Trente.

Notre auteur a voulu trouver le même défaut dans la dispute de saint Augustin contre les pélagiens. Selon lui ¹, saint Augustin a toujours cru la dispute sur le péché originel très clairement décidée par la seule autorité de l'Ecriture. Il produit lui-même un passage où ce Père dit : « que l'apôtre ne pouvoit parler plus précisément, plus clairement, plus décisivement ², » que lorsqu'il a proposé Adam comme celui en qui tous avoient péché, *in quo omnes peccaverunt* ³. Il n'importe que M. Simon, trop favorable à Pélage, soutienne dans tout son livre, non seulement à saint Augustin, mais encore à trois conciles d'Afrique et au concile de Trente, que ce passage, qu'ils ont employé comme le plus décisif, ne l'est pas (c'est ce que nous verrons ailleurs); il nous suffit maintenant que saint Augustin, comme l'avoue notre auteur ⁴, « fût persuadé qu'il avoit prouvé la créance de l'Eglise par des passages de l'Ecriture qui ne peuvent être contestés. »

C'est donc l'esprit de l'Eglise de croire que l'on combattoit en certains points la doctrine des hérétiques, par des passages si clairs, qu'il ne leur restoit, à vrai dire, aucune réplique. Mais il semble que notre auteur ne nous montre cette vérité que pour la détruire; puisque après avoir vainement tâché de répondre par la critique au passage de saint Paul, il conclut enfin ses remarques grammaticales par cette exclamation ⁵ : « Tant il est difficile de convaincre les hérétiques par des textes si formels

¹ P. 286. — ² Aug. de Pecc. mer. 1. 10. — ³ Rom. v. — ⁴ Ibid. 290. —

⁵ Ibid. 247.

de l'Ecriture, qu'on n'y puisse trouver aucune ambigüité, surtout quand ils sont exercés dans la critique. » C'est donc là le fruit de la critique, d'apprendre aux hérétiques à éluder les passages où les saints Pères et toute l'Eglise ont trouvé le plus d'évidence, et de leur faire trouver au contraire, comme fait M. Simon en cette occasion, *des ambigüités*, c'est à dire, des chicanes et des pointilles de grammaire.

Mais ce qui montre que ce critique ne fait que brouiller, c'est qu'après avoir affoibli les preuves de l'Ecriture par son recours aux traditions, il ôte encore à la tradition ce qu'elle avoit de plus fort dans l'antiquité, c'est à dire, le témoignage de saint Augustin. On sait que ce saint docteur, qui avoit déjà établi d'une manière invincible l'autorité de la tradition contre les donatistes rebaptisants, atterre encore les pélagiens par la même voie, en leur opposant le consentement des Pères et des Grecs, autant que les Latins, comme une des preuves les plus constantes de la vérité. Que dit cependant M. Simon? voici ses paroles¹ : « Saint Augustin fait aussi venir quelquefois à son secours la tradition fondée sur les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques; mais il semble ne la suivre que comme un accessoire pour s'accommoder à la méthode de ses adversaires, qui prétendoient que toute la tradition étoit pour eux. » C'est nous montrer la preuve de la tradition, non comme une preuve naturelle et du propre fond de l'Eglise, mais comme une preuve étrangère et empruntée de ses ennemis; non comme une preuve constante et perpétuelle, mais comme une preuve que l'on appeloit *quelquefois à son secours*; non comme une preuve essentielle et principale, mais comme une preuve accidentelle et accessoire. Voilà l'idée qu'on nous donne de la tradition dans la dispute contre Pélage.

Mais elle est directement opposée à celle du concile de Trente, qui décide que la tradition, c'est à dire, la parole non écrite, doit être reçue avec un pareil sentiment de piété et une pareille révérence : *Pari pietate ac reverentia*². Ce n'est donc ni un accessoire, ni rien d'étranger à l'Eglise, mais le fond même de sa doctrine et de sa preuve, aussi bien que l'Ecriture.

¹ P. 285. — ² Sess. IV.

VIII. Que l'auteur attaque également saint Augustin et la tradition, en disant que ce Père ne l'allègue que quelquefois, et par accident, comme un accessoire.

Mais peut-être que saint Augustin aura donné lieu à cette maligne réflexion de notre critique ? tout au contraire : ce Père, dont il dit qu'il n'appelle la tradition que *quelquefois* au secours de la religion, est celui de tous les Pères qui s'en est servi le plus souvent. Vingt ou trente célèbres passages qu'on cite de ses ouvrages contre les donatistes, et de son épître à Janvier en font foi ; et afin de nous renfermer dans la dispute contre Pélage, qui est celle où M. Simon assure que saint Augustin ne fait venir la tradition à son secours que *quelquefois*, on voit au contraire qu'il donne à la tradition deux livres entiers, le premier et le second contre Julien. Il revient continuellement à cette preuve dans le livre des Noces, de la Concupiscence, dans le livre de la Nature et de la Grâce, dans les livres au pape Boniface contre les lettres des pélagiens, dans les livres de la Prédestination des saints et de la Persévérance, dans le livre contre Julien qu'il a laissé imparfait, et sur lequel il est mort ¹ : dans tous ces livres, et partout ailleurs, il ne cesse d'alléguer les Pères, et de faire de leur témoignage une de ses preuves les plus authentiques pour autoriser sa doctrine sur le péché originel, il n'y a rien qu'il presse plus que la tradition du baptême des petits enfants, et des exorcismes qu'on faisoit sur eux pour les délivrer de la puissance du démon. Pour établir sa doctrine sur la prédestination et sur le don de persévérance ², qui sont des matières connexes, il n'allègue rien de plus puissant que les prières de l'Eglise, qu'il ne cesse de rapporter comme l'instrument le plus manifeste de la tradition. Si M. Simon avoit lu ces livres, s'il les avoit, pour ainsi parler, seulement ouverts, auroit-il dit que saint Augustin ne se sert de la tradition que *quelquefois* ? Mais il décide sans lire ; il ne fait que jeter les yeux sur quelques passages connus, c'en est assez pour conclure que saint Augustin parle *quelquefois* de la tradition. Pour en dire davantage, il faudroit s'être attaché à tous ses ouvrages ; mais il n'y regarde pas, ou il ne fait que passer les yeux légèrement par dessus.

¹ De nupt. l. II. c. XVIII. De nat. et gr. c. LXII. et seq. ad Bonif. l. IV. c. VIII, etc. De prædest. SS. c. XIV. Op. imp. l. II. — ² De dono pers. l. II. c. XIX, etc.

A-t-on lu et pesé saint Augustin, lorsqu'on assure que la preuve de la tradition n'est pour lui qu'un *accessoire*, où il n'entre que par accident, et pour *s'accommoder* aux pélagiens, pendant qu'on voit au contraire qu'il insiste continuellement sur cette preuve, comme sur une preuve tirée de l'intérieur de sa cause? M. Simon produit lui-même ce célèbre passage de saint Augustin¹, où il montre que les saint Pères, dont il allègue l'autorité contre Pélagie, n'ont pu enseigner au peuple que ce qu'ils avoient trouvé déjà établi dans l'Eglise; ni, en disant ce qu'ils y avoient trouvé établi, dire autre chose que ce que leurs Pères y avoient laissé, ni en tout cela dire autre chose que ce qui venoit des apôtres². Est-ce là un argument emprunté et un accessoire de preuve, ou le fond de la cause? Avouons donc que M. Simon, qui le fait parler de la tradition d'une manière si méprisante, ne pèse pas ce qu'il lit, et n'y voit que les préjugés dont il s'est laissé prévenir.

IX. L'auteur affoiblit encore la tradition par saint Hilaire, et dit indifféremment le bien et le mal.

Notre auteur n'attaque pas moins la tradition en parlant de saint Hilaire, lorsqu'il remarque avec tant de soin³ « que ce Père ne s'appuie pas même sur les traditions et sur les témoignages des anciens docteurs, mais seulement sur les livres sacrés. » Il est vrai qu'il insinue au même lieu, que saint Hilaire en usoit ainsi pour combattre les ariens « par leur propre principe, et même selon leur méthode, à cause que l'Ecriture étoit leur fond principal. »

Il semble donc qu'il ne fait omettre la tradition à saint Hilaire que pour s'accommoder aux ariens; mais le contraire paroît dans les paroles suivantes⁴ : « Il suppose (c'est saint Hilaire), que les ariens convenoient de principes avec les catholiques, ayant de part et d'autre la même Ecriture, et que toute leur dispute ne consistoit que dans le sens qu'on lui devoit donner. » Si le principe des ariens étoit la seule Ecriture, et si saint Hilaire en convient avec eux, il convenoit donc avec eux que l'Ecriture étoit suffisante, et qu'on n'avoit besoin de la tradition, ni pour expliquer ce qu'elle dit, ni pour suppléer à ce qu'elle tait : ce n'étoit donc pas pour s'accommoder aux ariens, que saint Hilaire ne « s'appuyoit pas sur les traditions; » c'est

¹ P. 298. — ² L. II. cont. Jul. c. x. n. 34. — ³ P. 132. — ⁴ Ibid. — ⁵ Ibid.

à cause que le principe commun étoit que l'Ecriture est assez claire, et la tradition inutile. C'est pour cela qu'il fait dire au même Père ¹, que ces paroles de Jésus-Christ : « Allez maintenant instruire toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, » sont simples et claires d'elles-mêmes. Ainsi l'Ecriture est claire selon les Pères : selon M. Simon l'on n'en peut rien conclure de certain, il faut avoir recours à la tradition ; et néanmoins saint Hilaire ne s'appuie pas dessus. Notre auteur dit tout ce qu'il veut ; il dit le pour et le contre, et fait sortir de la même bouche le bien et le mal, contre le précepte de saint Jacques ², afin que chacun choisisse ce qui lui convient, et que tout soit indifférent.

X. Si M. Simon a dû dire que saint Hilaire ne s'appuyoit point ³ sur la tradition.

Au reste, si saint Hilaire ne trouve pas à propos d'apporter les témoignages des Pères dans ses livres de la Trinité, il ne falloit pas dire pour cela « que ce Père ne s'appuie pas sur la tradition. » M. Simon parle sans mesure : c'est s'appuyer sur la tradition que d'avoir dit ces paroles qui en renforcent toute la force : « *Hæc ego ita didici, ita credidi* : C'est ainsi que j'ai été instruit, et c'est ainsi que j'ai cru ³ : » ce qu'il répète en un autre endroit avec des paroles aussi courtes, et en même temps aussi efficaces. « *Quod accepi teneo, nec demuto quod Dei est* : Je conserve ce que j'ai reçu, et je ne change point ce qui vient de Dieu ⁴ ; » pour s'expliquer davantage il ajoute : « Ces docteurs impies que notre âge a produits sont venus trop tard ; avant que d'en avoir ouï seulement les noms, j'ai cru à vous. ô mon Dieu, en la manière que j'y crois : j'ai été baptisé dans cette foi, et dès ce moment je suis à vous. Il en appelle à la foi dans laquelle il a été instruit, au temps de son baptême, et ne veut point écouter ceux qui le viennent enseigner depuis.

¹ P. 132. — ² Jac. III. 10. — ³ Lib. VI. n. 10. p. 891. — ⁴ Ibid. II. ad Const. n. 8. p. 1230 et alib.

XI. Que les Pères ont également soutenu les preuves de l'écriture et de la tradition : Que M. Simon fait le contraire, et affoiblit les unes par les autres : Méthode de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse et de saint Grégoire de Nazianze, dans la dispute contre Aece et contre Eunome, son disciple.

L'endroit où M. Simon semble le plus appuyer la tradition, est celui où il parle de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, son frère, et de saint Grégoire de Nazianze, son ami ; mais il y tombe dans la même faute qu'on a déjà remarquée, qui est une affectation d'affoiblir, principalement sur le mystère de la Trinité, les preuves de l'Ecriture.

Pour découvrir la malignité de ce dangereux auteur, il faut remarquer en peu de mots, qu'Eunome, disciple d'Aece, ayant attaqué ce grand mystère avec de nouvelles subtilités, disons mieux, avec de nouvelles chicanes, toutes les forces de l'Eglise se tournèrent aussitôt contre lui. Saint Basile fut le premier à l'attaquer par cinq livres, auxquels il joignit un peu après celui du Saint-Esprit, pour montrer qu'on le pouvoit glorifier avec le Père, et le Fils, parce qu'il étoit leur égal, et un avec eux.

Eunome fit une réponse à saint Basile, et ce Père étant mort un peu après qu'elle eut paru, saint Grégoire de Nysse entreprit la défense de son frère, qu'il appelle partout son père et son maître. Saint Grégoire de Nazianze ne manqua pas à l'Eglise dans cette occasion, et composa ces cinq oraisons ou discours célèbres contre Eunome, qu'on appelle aussi les Discours sur la théologie, et qui en effet lui ont acquis, plus que tous les autres dans toute l'Eglise, le titre de théologien par excellence, à cause qu'il y défend avec une force invincible, dans sa manière précise et serrée, la théologie des chrétiens sur le mystère de la Trinité.

Les preuves dont se servent ces grands hommes, sont tirées de l'Ecriture et de la tradition. Les preuves de l'Ecriture ne sont ni en petit nombre ni insuffisantes, selon l'idée qu'on a vu qu'en a voulu donner M. Simon. Au contraire, tous leurs discours sont tissus de témoignages de l'Ecriture, que ces grands hommes proposent partout comme invincibles et démonstratifs par eux-mêmes. La tradition ne laissoit pas de leur servir en deux manières : l'une pour montrer qu'ils exposoient l'Ecriture, comme on avoit fait de tout temps ; l'autre à cause qu'y ayant des dogmes non écrits également recevables avec ceux qui se trouvoient dans l'Ecriture, ce n'étoit pas un argument de

dire, comme faisoient les hérétiques, cela n'est pas écrit, donc il n'est pas.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'ils aient jamais rangé le dogme de la divinité de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit, parmi les dogmes non écrits. Au contraire, ils montrent partout que les preuves de l'Ecriture sont claires et suffisantes. Lorsqu'aux chap. xxvii et xxviii du Traité du Saint-Esprit, saint Basile vient à établir les dogmes non écrits, c'est pour prouver qu'on se peut servir, pour glorifier le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, d'une façon de parler qui n'est point dans l'Ecriture. Les hérétiques vouloient bien qu'on unît les trois Personnes divines par la particule *et*, qui en effet se trouvoit dans les paroles de l'Evangile, « les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; » mais ils ne vouloient pas qu'on pût dire : Gloire soit au Père et au Fils, avec le Saint-Esprit, à cause que ce terme *avec* ne se trouvoit pas dans l'Ecriture; comme s'il y avoit de la différence entre la conjonction *et* qu'on lisoit dans l'Evangile, et la proposition *avec* qu'on n'y lisoit pas. Les Pères, qui n'oublioient rien pour détruire jusqu'aux moindres chicanes des hérétiques, démontroient premièrement, que le fond de cette expression étoit dans l'Evangile; et secondement, que quand même il ne s'y trouveroit pas, il ne faudroit pas moins la recevoir, à cause de la certitude des dogmes non écrits : et ces deux preuves sont le sujet du livre du Saint-Esprit, de saint Basile.

Saint Grégoire de Nysse, son frère, qui le défend contre Eulome, agit dans le même esprit et selon les mêmes principes. Saint Grégoire de Nazianze procède en tout et partout selon cette règle; et parce que les hérétiques vouloient qu'on leur lût dans l'Ecriture certains termes précis et formels, d'où ils faisoient dépendre la dispute, il démontroit à ces chicaneurs, premièrement, qu'il y en avoit d'équivalents; secondement, qu'il falloit croire même ce qui n'étoit nullement écrit, à plus forte raison ce qui l'étoit équivalement et dans le fond, encore qu'il ne le fût pas de mot à mot.

On voit par là combien on s'oppose aux avantages de l'Eglise et à l'autorité des Pères, lorsqu'on affoiblit les preuves de l'Ecriture, qu'ils ont toujours regardées comme un principal fondement de leur créance, et qu'il n'y a rien de plus pernicieux que d'abuser de la tradition pour un dessein si malin. Cela posé, voyons maintenant les démarches de M. Simon.

XII. Combien de mépris affecte l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, principalement pour ceux où ils défendent la Trinité contre Eunome.

Et d'abord on ne peut voir sans douleur qu'il ne trouve que de la foiblesse dans tous les écrits par où ces grands hommes ont établi la divinité de Jésus-Christ. Un des plus forts, quoique des plus courts sur cette matière, est celui de saint Basile, sur ces paroles de saint Jean : *Au commencement étoit le Verbe*, Mais M. Simon le méprise, et commence sa critique sur ce Père par ces paroles¹ : « Il paroît plus d'esprit et plus d'éloquence dans l'homélie que saint Basile nous a laissée sur ces premiers mots de saint Jean : *Au commencement étoit le Verbe*, que d'application à expliquer les paroles de son texte. »

C'étoit pourtant un texte assez important pour mériter qu'on s'y attachât. « Mais saint Basile, » poursuit notre auteur², « a presque toujours recours aux règles de l'art ; c'est pourquoi il s'arrête plus dans ce petit discours aux lieux communs, selon la coutume des rhéteurs, qu'à sa matière. »

Que veut-il donc qu'on pense d'un auteur qui, traitant une matière si capitale, et le texte fondamental pour en décider, ne s'applique à rien moins qu'à l'expliquer ; et qui, quoique son discours soit *petit*, se perd encore dans des lieux communs ? C'est un homme qui manque de sens, ce qu'on ne peut penser de saint Basile ; ou qui sentant la foiblesse de sa cause, se jette sur des digressions et des lieux communs. Mais le contraire paroît par la lecture de cette homélie, et il faut être bien prévenu pour ne pas sentir avec quelle force les ariens y sont poussés par saint Basile. Cependant on le traite de simple rhéteur ; et si l'on veut savoir quelle idée notre critique attache à ce mot, il n'y a qu'à lire ce qu'il dit de saint Grégoire de Nazianze³, « Qu'il raisonne quelquefois plutôt en rhéteur qu'en théologien, » lui à qui tout l'Orient a donné le titre de théologien par excellence ; et comme si le critique ne s'étoit pas encore expliqué d'une manière assez méprisante : « Les grands orateurs, » continue-t-il⁴, « se contentent souvent de raisons qui ont quelque foible apparence. » Ce terme, *les grands orateurs*, fait assez sentir le style moqueur de notre critique. On n'est point, à parler juste, un grand orateur, mais un rhéteur impertinent, quand on se contente des apparences de la raison, et non pas de la raison même.

¹ P. 101. — ² Ibid. — ³ Ibid. 124. — ⁴ Ibid.

Voilà comme on traite les deux plus sublimes théologiens de leur temps, et en particulier saint Grégoire de Nazianze, quoique l'Orient l'ait tellement révééré, qu'il en a fait, comme on a vu, son théologien : il n'est pourtant qu'un *rhéteur*, c'est à dire un vain discoureur, qui prend l'apparence, c'est à dire l'illusion pour la vérité, aussi bien que son ami saint Basile, dans le discours le plus sérieux qu'il ait jamais prononcé.

Philostorge, l'historien des ariens et l'ennemi de l'Eglise, parle plus honorablement de ces grands hommes, puisqu'il admire en eux la sagesse, l'érudition, la science des Ecritures, jusqu'à dire qu'on les préféreroit à saint Athanase; et pour ce qui est du discours, il attribue en particulier la noblesse et la force, aussi bien que la beauté, à saint Basile; et la solidité avec la grandeur à saint Grégoire de Nazianze. Voilà quels ils étoient dans la bouche des ariens leurs ennemis, et on a vu quels ils sont dans la bouche de M. Simon, qui fait semblant de les révéérer.

XIII. Suite du mépris de l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile, et en particulier pour ses livres contre Eunome.

Ce qu'il y a de pire en cette occasion, c'est d'affecter de les faire foibles dans tous les écrits où ils défendent le plus fortement la foi de la Trinité. Nous avons vu comme on a traité la docte homélie de saint Basile, sur le commencement de l'évangile de saint Jean. Si nous en croyons M. Simon, les livres contre Eunome, qui sont un trésor des passages les plus concluants pour la foi de la Trinité, n'ont guère de fondement sur l'Ecriture. « Saint Basile, » dit notre auteur ¹, « lui oppose (à Eunome) de temps en temps des passages du nouveau Testament. » Ce n'est que de *temps en temps*, et à l'entendre ils y sont bien clairsemés; mais cela est faux. Il faut une fois que ce critique, qui avance si hardiment des faussetés, en soit démenti à la face du soleil. Les passages du nouveau Testament sont en si grand nombre, et si vivement pressés dans ce livre de saint Basile, que l'hérétique en est visiblement accablé. Outre ceux qu'il étale plus au long, il y en a quelquefois plus de vingt ou trente si fortement ramassés en peu de lignes, qu'on n'en peut assez admirer la liaison, que ce critique n'a pas sentie.

Encore, si en ôtant à l'Eglise le nombre des preuves, il lui en avoit laissé la force, la foi demeureroit suffisamment établie. et

¹ P. 105.

on pourroit bien en croire un Dieu, quand il n'auroit parlé qu'une fois. Mais ces passages, que saint Basile semoit par ci par là dans ses discours, « sont, » dit-il ¹, « pour la plupart les mêmes qui ont été produits ci dessus sous le nom d'Athanase. » Souvenons-nous donc quels ils étoient, et ce qu'en a dit notre auteur. C'étoient des passages dont nous avons vu que, selon lui, on ne pouvoit rien conclure de clair. C'est ainsi qu'il jette de loin en loin des paroles qui, rapprochées et unies ensemble, comme un hérétique ou un libertin le saura bien faire, laissent les preuves de l'Eglise, non seulement en petit nombre, mais encore foibles; ce qu'il confirme en ajoutant ²: « Que la plupart de leurs disputes (de saint Basile et d'Eunome) roulent sur les conséquences qu'ils tirent de leurs explications; en sorte qu'on y trouve plus de raisonnements que de passages du nouveau Testament. » Nous examinerons ailleurs ce qu'il ajoute encore un peu après ³: « Que cette méthode n'est pas exacte, à cause que la religion sembleroit dépendre plutôt de notre raison que de la pure parole de Dieu. Il suffit ici de faire voir que l'esprit de notre critique est de donner un mauvais tour aux preuves des Pères.

C'est encore une autre malice contre les Pères, de prendre plaisir à relever les défauts qu'on croit trouver dans leurs preuves. « Saint Basile, » dit notre auteur, « se sert aussi de quelques preuves tirées de l'ancien Testament » (ou on voit toujours en passant l'affectation d'exténuer le nombre des preuves); « mais, » poursuit-il ⁴, « il ne suit pas toujours le sens le plus naturel. » Il en rapporte un exemple dont je ne veux pas disputer; car il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait jamais dans les Pères des preuves plus foibles ou même défectueuses. Ce qu'il falloit remarquer, c'est que pour une preuve de cette nature, les Pères en ont une infinité de si convaincantes, que les hérétiques n'y pouvoient répondre que par des absurdités manifestes. Tout lecteur équitable en portera ce jugement; et sans cet avis nécessaire, les exemples de pareils défauts, dont l'auteur a rempli son livre, ne servent qu'à insinuer le mépris des Pères, et c'est aussi le dessein qui règne dans tout cet ouvrage.

XIV. Mépris de M. Simon pour saint Grégoire de Nysse, et pour les écrits où il établit la foi de la Trinité.

Voilà pour ce qui regarde saint Basile. Saint Grégoire de Nysse, son frère et son défenseur contre Eunome, ne vaut pas

¹ P. 105. — ² Ibid. — ³ Ibid. 107. — ⁴ Ibid. 105.

mieux ; puisque « encore qu'il soit plus exact et attaché à son sujet dans les douze livres qu'il a écrits contre Eunome, pour la défense de saint Basile, il y conserve néanmoins l'esprit de rhéteur ¹. » Le voilà donc déjà rhéteur et vain discoureur comme les autres : « tâchant de persuader ses lecteurs autant par la beauté de son art que par la force de ses raisons. » Cet *autant* enveloppe un peu la malignité de l'auteur ; mais au fond, c'est trop clairement s'opposer à la vérité que de choisir constamment et en tant de lieux des parôles pour l'obscurcir.

Poursuivons. « Etant orateur de profession, il fait entrer dans tous ses discours les règles de son art ². » On a vu ce que c'est qu'un orateur, dans le style de notre critique ; et de là vient, qu'ayant rangé saint Grégoire de Nysse dans cet ordre, il en tire cette conséquence : « C'est pourquoi, » dit-il ³, « il faut lire beaucoup pour y trouver (dans cet ouvrage contre Eunome) un petit nombre de passages du nouveau Testament expliqués. » Il se trompe, il y en a un très grand nombre, ou étalés au long, ou pressés ensemble, comme nous avons dit de saint Basile. Mais l'auteur affecte de parler ainsi, parce qu'il ne nous veut point tirer de l'idée du petit nombre et de la foiblesse des preuves de l'Eglise.

XV. Mépris de l'auteur pour les discours et les preuves de saint Grégoire de Nazianze sur la Trinité.

Mais saint Grégoire de Nazianze est celui dont on représente les preuves et la méthode comme la plus foible. C'est dans ces Oraisons contre Eunome, qui, comme nous avons vu, ont acquis à ce grand docteur le titre de théologien, à cause qu'il y soutient avec tant de solidité la véritable théologie ; c'est, dis-je, dans ces oraisons qu'on le met au nombre de « ceux qui se contentent des apparences et de l'ombre de la raison ⁴. »

Il est vrai qu'on tempère, en quelque façon, cette téméraire critique par un *quelquefois* et un *souvent* ⁵. Mais ces foibles corrections ne servent qu'à faire voir que le hardi censeur des Pères n'ose dire à pleine bouche ce qu'il en pense. Car si les preuves de saint Grégoire de Nazianze lui avoient paru concluantes en gros, du moins, en disant *que souvent* elles sont apparentes plutôt que solides, et que *toutes* ne sont pas fortes, il auroit dû expliquer qu'elles le sont ordinairement, ce qu'il ne

¹ P. 114. — ² Ibid. 111. — ³ Ibid. 114. — ⁴ Ibid. 124. — ⁵ Ibid.

fait en aucun endroit. Au contraire, ce grand personnage est partout, dans notre auteur, un homme qui tremble, qui évite la difficulté : « Grégoire évite, » dit-il ¹, « de rapporter en détail les endroits de l'Ecriture où il est fait mention du Saint-Esprit ; » il se couvre en ajoutant, « qu'il laisse cela à d'autres qui les avoient examinés. » Pour exposer la chose comme elle est, et à l'avantage de ce grand théologien, il falloit dire qu'à la vérité il se remet du principal de la preuve aux écrivains précédents, et « à saint Basile, qui avoit écrit devant lui sur cette matière ² ; » mais que dans la suite il ne laisse pas de rapporter toutes leurs preuves et tous leurs passages d'une manière abrégée, et d'autant plus convaincante. Mais il faut dire encore un coup à notre critique, qu'il ne sent pas ce qu'il lit. Il croit n'entendre que peu de passages de l'Ecriture dans les discours théologiques de saint Grégoire de Nazianze, parce que ce sublime théologien, qu'il a traité ignoramment de vain rhéteur, fait un précis de cent passages qu'il ne marque pas, parce que la lettre en étoit connue, et qu'il falloit seulement en prendre l'esprit. C'est ce que peuvent reconnoître ceux qui liront avec réflexion ses cinq Discours contre Eunome, et surtout la fin du cinquième, où il établit, en deux pages, la divinité du Saint-Esprit, d'une manière à ne laisser aucune réplique. Cela n'est pas *éviter* la preuve ni tout le *détail*, comme dit le hardi censeur de saint Grégoire de Nazianze, puisque ce Père n'oublie rien, et n'en fait pas moins valoir le texte sacré, pour n'en avoir pas cité expressément tous les endroits. Un bon critique devoit sentir cette vérité, et un catholique sincère ne la devoit pas taire. Mais il ne faut pas chercher dans notre auteur ces délicatesses de goût et de sentiment, non plus que celles de religion et de bonne foi. Au contraire, comme s'il ne s'étoit pas encore assez expliqué, en insinuant que *Grégoire évite* la difficulté, il ajoute ³, pour ne laisser aucun doute de sa foiblesse : « qu'avant que de produire les passages qu'on lui demandoit (pour prouver qu'il falloit adorer le Saint-Esprit) il se précautionne judicieusement dans la crainte qu'on ne les trouve pas concluants ; » d'où il infère « qu'il étoit difficile qu'il convainquit ses adversaires par la seule Ecriture. Ainsi, ce ne sont point les hérétiques, mais les catholiques qui hésitent, quand il s'agit de la preuve par l'Ecriture : leur fuite est aussi honteuse que manifeste, et la victoire de l'Eglise, sur les ennemis de la Trinité, consiste plutôt dans l'é-

¹ P. 124. — ² Orat. 37. — ³ P. 124.

loquence de ses rhéteurs que dans le témoignage des livres sacrés.

XVI. Que l'auteur, en cela semblable aux sociniens, affecte de faire les Pères plus forts en raisonnements et en éloquence, que dans la science des Ecritures.

C'est ce que l'auteur ne nous laisse pas à deviner dans l'endroit, où, commençant la critique de saint Grégoire de Nazianze, il en parle en cette manière ¹ : « Ce qu'on a remarqué ci dessus du caractère de saint Basile dans les livres qu'il a écrits contre les hérétiques, se trouve presque entièrement dans les disputes de saint Grégoire de Nazianze, qui ne s'est pas tant appuyé sur des passages de l'Ecriture que sur la force de ses raisons et de ses expressions, » ce qui se termine à dire enfin « qu'il a été un grand maître dans l'art de persuader ². »

C'est ce que veulent encore aujourd'hui les sociniens. Les discours des anciens Pères, selon eux, sont des discours d'éloquence, pour mieux dire des discours de déclamateurs ; ou, comme M. Simon aime mieux les appeler, de rhéteurs, qui n'ont rien de convaincant. Saint Grégoire de Nazianze, avec son titre de théologien, n'a eu, non plus que les autres, qu'une éloquence parleuse, déstituée de force et de preuves. Ce qu'il ajoute de ce même Père ³, comme pour l'excuser de ne s'être pas beaucoup appuyé sur l'Ecriture, « qu'il suppose que ceux qui l'ont précédé avoient épuisé cette matière, et qu'il étoit inutile de répéter ce qu'ils avoient dit, » n'est après tout qu'une foible couverture de sa malignité. Car outre que nous avons vu qu'il entre en preuve quand il faut et comme il faut, il ne sert de rien de nous dire qu'il se repose sur les écrivains précédents, après qu'on a travaillé à nous faire voir que les anciens écrivains, saint Basile et saint Athanase, ou celui qu'on fait disputer si faiblement sous son nom, après tout ne concluent rien par l'Ecriture ; en sorte que les hérétiques paroissent toujours invincibles de ce côté là, ce qui, dans l'esprit de tous les Pères, et de l'aveu de M. Simon, est le principal.

XVII. Que la doctrine de M. Simon est contradictoire : qu'en détruisant les preuves de l'Ecriture, il détruit en même temps la tradition, et mène à l'indifférence des religions.

Il allègue ici la tradition, et c'est par où je confirme ce que j'ai déjà remarqué, qu'il ne l'allègue que pour affaiblir l'Ecri-

¹ P. 119. — ² Ibid. — ³ Ibid.

ture sainte. Ce n'est pas là l'esprit de l'Eglise ni des Pères; et au contraire, je vais démontrer, par les principes de M. Simon, que c'est un moyen certain de détruire la tradition avec l'Ecriture même.

Il n'y a qu'à parcourir tous les endroits où il convient que les Pères mettoient leur fort principalement sur l'Ecriture ¹. On a vu que dans la dispute sur le mystère de la Trinité, les deux contendants, tous deux habiles selon lui et parfaitement instruits de la matière ², se fondoient également sur l'Ecriture comme sur un principe convaincant, et réduisoient la question à la bien entendre. « La dispute, dit M. Simon ³ n'est appuyée de part et d'autre que sur des passages de l'Ecriture. Le véritable Athanase, dit encore M. Simon ⁴, nous apprend que les preuves les plus claires sont celles de l'Ecriture. » Les autres Pères ont suivi, selon notre auteur ⁵, la méthode, comme la doctrine de saint Athanase, dont ils ont pris ce qu'ils ont de meilleur. Ils raisonnent à la vérité, et trop selon lui, comme on va voir, mais c'est toujours sur l'Ecriture. « La plupart de leurs disputes, dit-il ⁶, roulent sur des conséquences qu'ils tirent des explications de l'ancien et du nouveau Testament. » Telle est la méthode de saint Basile. En effet, on a vu ⁷ que ce grand auteur prétend avoir démontré la divinité du Fils et du Saint-Esprit, par les saints livres. S'il y joint la tradition, ce n'est pas pour affaiblir l'Ecriture ni les preuves très convaincantes qu'il ne cesse d'en tirer, mais pour ajouter ce secours à des preuves déjà invincibles.

On a vu que les deux Grégoire ont suivi cette méthode. Notre auteur nous apprend lui-même les deux principes de saint Grégoire de Nysse ⁸ : « Le premier est de s'attacher aux paroles simples de l'Ecriture; le second de s'en rapporter aux décisions des anciens docteurs. » Voilà donc, dans ce saint docteur deux principes également forts, et celui de l'Ecriture établi autant que l'autre.

Les Pères latins n'ont pas eu une autre méthode. « Saint Hilaire, dit notre auteur ⁹, ne s'appuie pas sur la tradition, mais seulement sur les livres sacrés; » et un peu après : « Les ariens convenoient de principes avec les catholiques, ayant de part et d'autre la même Ecriture, et toute leur dispute ne consistoit que dans le sens qu'on lui devoit donner. »

¹ Ci dessus, l. II. ch. I, II, III, IV. — ² Simon. p. 93. — ³ Ibid. 97. — ⁴ Ibid. 99. — ⁵ Ibid. 91. — ⁶ Ibid. 105. — ⁷ Ci dessus, chap. XI. et suiv. — ⁸ P. 115. — ⁹ Ibid. 132.

Dans la dispute de saint Augustin contre Maximin, sur la même matière de la Trinité, si l'hérétique proteste qu'il n'a point d'autre volonté que de se soumettre à l'Ecriture, « saint Augustin, de son côté, ne fait pas moins valoir que lui les preuves de l'Ecriture ¹. » C'étoit donc dans l'Eglise catholique une vérité reconnue que les preuves de l'Ecriture étoient convaincantes.

Si l'on a mis le fort de la cause sur l'Ecriture, dans la dispute sur la Trinité; dans celle contre Pélage saint Augustin ne l'y met pas moins, et nous avons vu ² que M. Simon lui fait pousser l'évidence des preuves, jusqu'à regarder celles de la tradition comme n'étant point nécessaires ³, en quoi même nous avons marqué son excès.

C'est donc une tradition constante et universelle dans l'Eglise, que les preuves de l'Ecriture sur certains mystères principaux, sont évidentes par elles-mêmes, encore que les hérétiques aveugles et préoccupés n'en sentent pas l'efficace, et M. Simon nous apprend qu'encore dans les derniers temps, Maldonat avoit soutenu que par la force des termes ⁴, *il n'y avoit rien de plus clair, pour établir la réalité, que cette proposition : CECI EST MON CORPS*; tant il est vrai que la tradition de l'évidence de l'Ecriture sur certains points principaux est de tous les âges, et même selon notre auteur.

Mais s'il est certain que M. Simon établit sur ces articles principaux l'évidence de l'Ecriture, d'autre côté il n'est pas moins clair, par tout ce qu'on vient de rapporter, qu'il en affoiblit les preuves jusqu'à dire qu'elles n'ont rien de convaincant. Quand on a des vues aussi diverses que celles de ce faux critique : qu'on veut plaire à autant de gens de principes différents et de créances si opposées, jamais on ne peut tenir un même langage : la force de la vérité ou la crainte de trop faire voir qu'on l'a ignorée tire d'un côté; les vues particulières entraînent de l'autre. Mais ce qui règne dans tout l'ouvrage de notre critique, est une pente secrète vers l'indifférence, et il n'y a point de chemin plus court pour y parvenir et pour renverser de fond en comble l'autorité de l'Eglise, que de faire voir d'un côté qu'elle fait fond sur l'Ecriture, pendant qu'on montre de l'autre qu'elle n'avance rien par ce moyen. Lorsqu'on diminue les preuves peu à peu, on met les sociniens en égalité avec elle. Comme il faut trouver un prétexte pour affoiblir les témoignages de l'Ecriture, on n'en peut trouver de plus précieux que celui

¹ P. 284. — ² Ci dessus, ch. VII. — ³ P. 285, 286, 290. — ⁴ Ibid. 623.

de faire paroître qu'on veut par là pousser l'hérétique à l'aveu de la tradition; et voilà ce qui a produit cette méthode réservée à la maligne critique de M. Simon, de renverser la tradition sous couleur de la défendre, et de détruire l'Eglise par l'Eglise même.

XVIII. Que l'auteur attaque ouvertement l'autorité de l'Eglise sous le nom de saint Chrysostôme, et qu'il explique ce Père en protestant déclaré.

Certainement s'il avoit la tradition autant à cœur qu'il en veut faire semblant, comme la tradition n'est autre chose que la perpétuelle reconnoissance de l'infailible autorité de l'Eglise, il n'auroit pas anéanti une autorité si nécessaire. C'est cependant ce qu'il a fait dans le chapitre XI de son livre, sous le nom de saint Chrysostôme, en cette sorte : « Saint Chrysostôme, dit-il¹, représente dans l'homélie xxxiii sur les actes, un homme qui voulant faire profession de la religion chrétienne se trouve fort embarrassé sur le parti qu'il doit prendre, à cause des différentes sectes qui étoient alors parmi les chrétiens. Quels sentiments suivrai-je, dit cet homme; à quoi m'attacherai-je? chacun dit qu'il a la vérité de son côté, je ne sais à qui je dois croire, parce que j'ignore entièrement l'Ecriture, et que les différents partis prétendent tous qu'elle leur est favorable. Saint Chrysostôme, poursuit-il, ne renvoie pas cet homme à l'autorité de l'Eglise, parce que chaque secte prétendoit qu'elle l'étoit, mais il tire un grand préjugé en sa faveur de ce que celui qui vouloit embrasser le christianisme se soumettoit à l'Ecriture sainte qu'il prenoit pour règle. De s'en rapporter, dit-il, aux raisonnemens, c'est se mettre dans un grand embarras, et en effet, la raison seule ne peut pas nous déterminer entièrement. Lorsqu'il s'agit de préférer la véritable religion à la fausse, il faut supposer une révélation. C'est pourquoi il ajoute, que si nous croyons à l'Ecriture, qui est simple et véritable, il sera facile de faire ce discernement, surtout si on a de l'esprit et du jugement. »

Je demande ici à notre auteur : Que prétend-il par ce passage? à qui en veut-il? en faveur de qui fait-il cette remarque? *Saint Chrysostôme ne renvoie point à l'autorité de l'Eglise* cet homme incertain, mais à l'Ecriture *qui est simple*, où il trouvera un moyen facile de discerner, parmi tant de sectes, celle où il faut se ranger. N'est-ce pas là manifestement le langage d'un

¹ P. 166.

protestant qu'il met à la bouche de saint Chrysostôme ? Où est cet homme qui nous disoit tout à l'heure qu'on n'avançoit rien par l'Ecriture, et qu'il falloit avoir recours à la tradition ? Il y falloit donc renvoyer, si ses principes avoient quelque suite. Mais non, dit-il, saint Chrysostôme ne renvoie point à l'Eglise, ni par conséquent à la tradition, puisque, comme on vient de dire, la tradition n'est autre chose que le sentiment perpétuel de l'Eglise. Il renvoie à l'Ecriture, qui à cette fois devient si claire, que pourvu qu'on ait du sens et du jugement, il sera aisé de prendre parti par elle seule, sans qu'on ait besoin d'avoir recours à l'Eglise. Il ne faut point ici de raisonnement pour découvrir les sentiments de M. Simon. Malgré tout ce qu'il répand çà et là dans ses livres pour l'autorité de la tradition, qui est celle de l'Eglise, à ce coup il se déclare à visage découvert. L'esprit protestant, je le dis à regret, mais il n'est pas permis de le dissimuler ; oui, l'esprit protestant paroît. Il est bien certain qu'un catholique détermineroit cet homme douteux par l'autorité de l'Eglise, plus claire que le soleil, par la succession de ses pasteurs, par sa tradition, par son unité, dont toutes les hérésies se sont séparées, et portent dans ce caractère de séparation et de révolte contre l'Eglise, la marque évidente de réprobation. Saint Chrysostôme a souvent parlé de cette belle marque de l'Eglise. Il a dit sur ces paroles : « *Les portes de l'enfer ne précaudront point contre l'Eglise ;* que saint Pierre avoit établi une Eglise plus forte, plus inébranlable que le ciel. » Il a dit sur celles-ci : « *Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles : voyez quelle autorité ! les apôtres ne devoient pas être jusqu'à la fin des siècles ; mais il parle en leur personne à tous les fidèles comme composant un seul corps, qui ne devoit jamais être ébranlé.* » Il a dit ¹ : « Rien n'est plus ferme que l'Eglise : que l'Eglise soit votre espérance : que l'Eglise soit votre salut : que l'Eglise soit votre refuge : elle est plus haute que le ciel, et plus étendue que la terre : elle ne vieillit jamais, sa jeunesse est perpétuelle. Pour montrer combien elle est ferme et inébranlable, l'Ecriture la compare à une montagne ² ; la même comparaison montre qu'elle devoit éclater aux yeux de tous les hommes : plus on l'attaque, plus elle reluit. » Si M. Simon ne vouloit pas se donner la peine de rechercher ces passages et tant d'autres aussi précis dans saint Chrysostôme, il ne devoit pas omettre ce qui se trouvoit au lieu même qu'il fait semblant de vouloir transcrire. Car n'est-ce pas manifeste-

¹ Homil. in illud : Astitit Regina, etc. — ² Homil. in c. 2. Isaïe.

ment renvoyer cet homme douteux à l'Eglise, à son autorité, à son unité, dont toutes les autres sectes se sont détachées, que de lui parler en ces termes : « Considérez toutes ces sectes, elles ont toutes le nom d'un particulier dont elles sont appelées, chaque hérétique a nommé sa secte; mais pour nous, aucun particulier ne nous a donné son nom, et la seule foi nous a nommés? »

Ce Père fait allusion au nom d'homousiens ou de consubstantialistes que les ariens donnoient aux catholiques. Mais, dit-il, ce n'est pas le nom de notre auteur; c'est celui qui exprime notre foi. Quiconque a un auteur d'où il est nommé, porte sa condamnation dans son titre. N'est-ce pas en termes formels ce que nous disons tous les jours aux hérétiques, que la marque de la vraie Eglise est de n'avoir aucun nom que celui de chrétien et de catholique, qui lui vient pour avoir toujours conservé la même tige de la foi, sans avoir eu d'autres maîtres que Jésus-Christ. C'est pourquoi saint Chrysostôme finit par ces mots : « Nous sommes-nous séparés de l'Eglise? avons-nous fait schisme? des hommes nous ont-ils donné leur nom? avons-nous un Marcion, un Maniché, un Arius, comme en ont les hérésies? Que si l'on nous donne le nom de quelqu'un (si l'on dit voilà l'Eglise, voilà le troupeau, ou le diocèse, comme nous parlons, de Jean, d'Athanase, de Basile), on ne les nomme pas comme les auteurs d'une secte, mais comme ceux qui sont proposés à notre conduite et qui gouvernent l'Eglise : nous n'avons point de docteur sur la terre; mais nous n'en avons qu'un seul dans le ciel. » Puis revenant aux sectes dont il s'agissoit : « Ils en disent autant, poursuit-il, ils disent que leur maître est dans le ciel; mais leur nom, le nom de la secte vient les convaincre et leur fermer la bouche. » Voilà donc le dernier coup par lequel saint Chrysostôme ferme la bouche à toutes les sectes séparées : leur nom, leur séparation et le mépris qu'ils ont fait de l'autorité de l'Eglise, ne leur laisse aucune défense.

Notre critique a rapporté confusément quelque chose de ces paroles de saint Chrysostôme, afin qu'on ne lui pût pas reprocher de les avoir entièrement supprimées; mais il n'a pas voulu avouer que c'étoit là manifestement parler de l'Eglise, et renvoyer à l'Eglise : il a même éclipsé le mot d'EGLISE, qui étoit si expressément dans son auteur; et en disant que saint Chrysostôme a recours à quelques marques extérieures qui servent à discerner les sectaires d'avec les orthodoxes¹, il supprime

¹ P. 167.

encore ce que ce Père a dit de plus fort, qui est, non pas que ces marques *servent à discerner les sectaires*, paroles foibles et ambiguës; mais ce qui ne laisse aucune réplique, *que c'est là ce qui convainc et ce qui ferme la bouche*, d'avoir un nom qui marque la séparation, où l'on voit dans son titre même qu'on a quitté l'Eglise, de laquelle nul ne se sépare sans être hérétique. Et quand notre critique décide que saint Chrysostôme ne renvoie pas à l'Eglise, *à cause que toutes les sectes prétendoient être la véritable*, il va directement contre l'esprit et les paroles de ce Père, qui pour ôter tout le prétexte de donner aux hérésies le titre d'Eglise, les en fait voir exclues par le seul nom qu'elles portent, et par leur séparation, dont elles ne peuvent jamais effacer la tache.

Qu'on apprenne donc à connoître le génie de notre critique, qui dit des choses contraires, et parle quand il lui plaît pour les protestants, qu'il semble vouloir combattre en d'autres endroits, ou pour se faire louer de tous les partis, et mériter des protestants mêmes la louange d'un homme savant et d'un homme libre, ou parce qu'en combattant manifestement en tant d'endroits l'autorité de l'Eglise, il se prépare des excuses dans les autres, où il veut paroître parler aussi en sa faveur.

XIX. L'auteur fait mépriser à saint Augustin l'autorité des conciles. Fausse traduction d'un passage de ce Père, et dessein manifeste de l'auteur, en détruisant la tradition et l'autorité de l'Eglise, de conduire insensiblement les esprits à l'indifférence de religion.

Il ne se déclare pas moins pour les protestants, lorsque en exposant la dispute de saint Augustin contre Maximin arien, il fait parler ce Père en cette sorte : « Je ne dois point maintenant me servir contre vous du concile de Nicée, comme d'un préjugé; aussi ne devez-vous pas vous servir de celui d'Arimini contre moi. » Jusque ici il rapporte bien les paroles de saint Augustin; mais quand il lui fait dire dans la suite : « Il n'y a rien qui nous oblige à les suivre, » il falsifie ses paroles¹; car saint Augustin ne dit pas : « Il n'y a rien qui nous oblige à suivre » (les conciles d'Arimini et de Nicée), ce qui marqueroit dans les deux partis, et dans saint Augustin comme dans Maximin, une indifférence pour l'autorité des conciles; mais il dit à son adversaire, avec sa précision ordinaire² : « Nous ne nous tenons soumis, ni vous au concile de Nicée, ni moi à ce-

¹ P. 284. — ² Cont. Maxim. lib. II. cap. XIX. n. 3.

lui d'Arimini ; » ce qui montre que bien éloigné de tenir pour indifférente l'autorité du concile de Nicée, comme on veut le lui faire accroire par une traduction infidèle, il s'y soumet au contraire avec tout le respect qui lui fait dire en tant d'endroits, que ce qui étoit défini par le concile de toute l'Eglise, ne pouvoit plus être révoqué en doute par un chrétien ; et si, parce qu'il ne pressoit pas son adversaire par l'autorité du concile de Nicée, on vouloit conclure qu'il n'en recevoit pas lui-même l'autorité, ou qu'il croyoit même que les ariens dans le fond n'y devoient pas être soumis ; on pourroit croire de même qu'il ne recevoit pas l'ancien Testament, ou qu'il ne croyoit pas que les manichéens s'y dussent soumettre, à cause qu'il ne pressoit pas ces hérétiques par l'autorité de ces livres qu'ils refusoient de reconnoître *.

* Peu de temps après la célèbre conférence que M. de Meaux eut avec le ministre Claude, ce ministre objecta ce même passage de saint Augustin à Mlle de Duras, chez qui s'étoit tenue la conférence. L'objection fut communiquée à M. de Meaux, qui fit la réponse suivante, que nous insérons ici, pour ne rien perdre des ouvrages de ce grand homme.

Depuis notre conférence M. Claude a objecté à Mlle de Duras un passage de saint Augustin tirée du 5^e livre contre Maximin arien, où il parle ainsi : « Je ne dois point maintenant vous alléguer comme un préjugé le concile de Nicée, comme vous ne devez point m'alléguer celui de Rimini ; ne je ne reconnois l'autorité du concile de Rimini : ni vous ne reconnoissez celle du concile de Nicée ; servons-nous des autorités de l'Ecriture sainte, qui ne sont pas particulières à chacun de nous, mais qui sont reçues des uns et des autres ; et faisons par ce moyen combattre la chose avec la chose, la cause avec la cause, la raison avec la raison. »

Il est aisé de voir que ces paroles ne font rien du tout à la question qui est entre les catholiques et messieurs les prétendus réformés.

Il s'agit entre eux de savoir s'il faut recevoir sans examiner les décrets de l'Eglise universelle faits dans les conciles généraux.

Or, il est clair que saint Augustin ne dit pas que les catholiques ne doivent pas recevoir sans examiner le décret du concile de Nicée ; mais que lui, saint Augustin, ne doit pas objecter l'autorité de ce concile à un arien qui n'en convient pas.

Le procédé de saint Augustin est tout semblable à celui d'un catholique qui, ayant à traiter du mystère de la grâce avec un pro-

On voit donc manifestement que notre critique n'a rien de certain dans ses maximes. Tantôt il veut qu'on renvoie, non à l'Eglise, mais à l'Ecriture comme plus claire : tantôt il renvoie de l'Ecriture à la tradition comme plus certaine : l'autorité des conciles n'est pas plus sacrée que les autres : tout tend à l'indifférence : il n'y a point d'autorité dans l'Eglise ni dans ses traditions : malgré la tradition, les opinions particulières de saint Augustin ont prévalu dans l'Occident : malgré la tradition, l'Eglise a changé la foi de l'absolue nécessité de l'Eucharistie : en un mot, dans la pensée de notre critique, il n'y a rien de réel dans ces mots de tradition et d'autorité, et ce sont des termes dont il se sert, selon qu'il en a besoin, pour couvrir ses secrets desseins.

testant, lui diroit : Je ne dois pas ici agir contre vous par le concile de Trente, ni vous contre moi par le synode de Dordrecht, parce que vous ne recevez pas l'un, comme je ne reçois pas l'autre. Traitons la chose par les Ecritures qui sont communes entre nous.

Personne ne dira que le catholique déroge par ce procédé à ce qu'il croit de l'autorité des conciles, ni de celui de Trente en particulier ; et pour omettre en ce lieu ce que le protestant lui conteste, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il l'abandonne.

Mais, dira-t-on, saint Augustin croit-il qu'il faille s'en tenir sans examiner, à l'autorité de l'Eglise universelle. Oui, sans doute, et trois faits incontestables le vont faire paroître.

1^{er} FAIT. Il dispute contre les pélagiens, et leur prouve le péché originel par le baptême des petits enfants ; et voici comment il établit sa preuve. « C'est une chose, dit-il ¹, solidement établie ; on peut souffrir ceux qui errent dans les autres questions qui ne sont pas encore bien examinées, qui ne sont pas décidées par l'autorité de l'Eglise ; c'est là que l'erreur se doit tolérer, mais elle ne doit pas entreprendre d'ébranler le fondement de l'Eglise.

Ce qu'il appelle ébranler le fondement de l'Eglise, c'est douter de ses décisions.

2^e FAIT. Les pélagiens avoient été condamnés par les conciles d'Afrique, et le pape avoit confirmé les décrets de ces conciles ; personne dans l'épiscopat ne réclamoit que quatre ou cinq évêques pélagiens. Saint Augustin explique à son peuple ce qui s'étoit passé : « Deux conciles d'Afrique tenus sur cette matière, ont été, dit-il ²,

¹ Ser. 294, alias 14 de verbis Apost. c. xxi. — ² Ser. 131. alias 2. de verbis Apost. c. x,

XX. Que la méthode que M. Simon attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi dans la dispute contre les ariens, n'a rien de certain, et mène à l'indifférence.

Mais afin qu'on ne croie pas que je craigne, par une vaine terreur, les secrets desseins de l'auteur, il faut ici les approfondir avec plus de soin, et mettre encore dans un plus grand jour ce mystère d'iniquité, en le déterrants du milieu des expressions ambiguës dont cet auteur artificieux a tâché de l'envelopper.

Je dis donc hautement et clairement que la méthode de notre auteur nous mène à l'indifférence des religions, et que le moyen dont il se sert pour nous y conduire, est de faire voir

envoyés au saint siège; les réponses en sont venues, la cause est finie, plaise à Dieu que l'erreur finisse. »

Les affaires sont finies parmi les chrétiens, quand le saint siège en convient avec l'episcopat.

3^e FAIT. Saint Augustin dispute contre les donatistes qui disoient que le baptême donné par les hérétiques n'étoit pas valable, et qu'il le falloit réitérer. Ces hérétiques alléguoient l'autorité de saint Cyprien, qui avoit soutenu leur sentiment. Saint Augustin excuse saint Cyprien sur ce qu'il a erré avant qu'il fût décidé par l'autorité de l'Eglise universelle, que le baptême se pouvoit donner valablement hors de l'Eglise : « et nous-mêmes, dit-il¹, nous n'oserions pas l'assurer, si nous n'étions appuyés sur l'autorité et le consentement de l'Eglise universelle, à laquelle saint Cyprien auroit cédé sans difficulté, si la vérité eût été dès lors éclaircie et confirmée par un concile universel. »

Ce que saint Augustin n'oseroit pas assurer sans l'autorité de l'Eglise, non seulement il l'assure après sa décision, mais encore il ne peut croire que saint Cyprien ni aucun homme de bien en puisse disconvenir.

Et il ne se trompe pas en jugeant ainsi de saint Cyprien, qui avoit enseigné si constamment qu'il falloit condamner sans examen tous ceux qui se séparoit de l'Eglise. Voici comme il en écrit à l'évêque Antonien sur la doctrine de Novatien, prêtre de l'Eglise romaine, et auteur d'une secte nouvelle². « Vous me priez de vous écrire quelle hérésie a introduit Novatien. Sachez premièrement, mon cher frère, que nous ne devons pas même être curieux

¹ De Bapt. contra Donat. lib. II. c. IV. — ² Epist. LI. ed. Pamel.

que ce qu'on appelle foi, n'est autre chose dans le fond qu'un raisonnement humain.

Il faut ici expliquer la méthode qu'il attribue aux anciens docteurs sur le sujet du raisonnement. « La théologie, dit M. Simon ¹, reçut en ce temps là (dans le temps de saint Athanase) de nouveaux éclaircissements ; et comme les disputes (sur la divinité du Fils de Dieu), commencèrent à Alexandrie , où la dialectique étoit fort en usage , on joignit le raisonnement au texte de l'Ecriture ; » voilà déjà un beau fondement. Auparavant on ne raisonneoit point sur l'Ecriture ; on ne conféroit point un passage avec un autre ; on n'en tiroit pas les conséquences, pas même les plus certaines , car tout cela certainement c'est raisonner ; or on ne raisonneoit pas. Tertullien , ni Origène , ni saint Denis d'Alexandrie , et les autres Pères n'avoient point

¹ Ps. 91.

de ce qu'il enseigne, puisqu'il n'enseigne pas dans l'Eglise. Quel qu'il soit, il n'est pas chrétien n'étant pas en l'Eglise de Jésus-Christ.

Saint Augustin avoit raison de croire qu'un homme qui parle ainsi de l'autorité de l'Eglise, n'auroit pas hésité après la décision.

On objecte à M^{lle} de Duras, qu'il faut bien, quoi qu'on lui dise, qu'elle se serve de sa raison pour choisir entre deux personnes qui lui parlent de la religion d'une façon si contraire, et ainsi que les catholiques ont tort de lui proposer une soumission à l'Eglise sans examen.

Mais qui ne voit 1^o que c'est autre chose d'examiner après quelques particuliers, autre chose d'examiner après l'Eglise.

2^o Que si M^{lle} de Duras est forcée d'examiner après son Eglise qui lui déclare elle-même qu'elle et tous ses synodes peuvent se tromper, et qu'il se peut faire qu'elle seule entende mieux la parole de Dieu que tout le reste de l'Eglise ensemble, comme M. Claude le lui a enseigné, il ne s'ensuit pas pour cela que l'Eglise soit faillible en soit, ni qu'il faille examiner après elle ; mais que ceux-là seulement doivent faire cet examen qui doutent de l'autorité infallible de l'Eglise.

3^o Les catholiques ne prétendent pas qu'il ne faille pas se servir de sa raison ; car il faut de la raison pour entendre qu'il se faut soumettre à l'autorité de l'Eglise, un fou ne l'entendrait jamais ; mais quoiqu'il faille de la raison, il ne s'ensuit pas pour cela que la discussion de ce point soit difficile ou embarrassée, comme celle des autres points. Si peu qu'on ait de raison, on en a assez pour voir qu'un particulier ne doit pas être assez téméraire pour croire qu'il entend mieux la parole de Dieu que toute l'Eglise.

raisonné contre Marcion, ni contre Sabellius, ni contre Paul de Samosate, et contre les autres hérétiques, ni contre les Juifs : cela commence du temps de saint Athanase. « On joignit alors le raisonnement au texte de l'Ecriture ; ce qui, poursuit notre auteur ¹, causa dans la suite de grandes controverses ; car chaque parti voulut faire passer, pour la parole de Dieu, les conséquences qu'il tiroit des écrits des évangélistes et des apôtres. » Ces embarras sont donc également causés par les orthodoxes et par les hérétiques, par Athanase et par Arius, et *chaque parti* voulut prendre ses conséquences pour la pure parole de Dieu : qui aura tort ? On n'en sait rien, et tout ce qu'on voit jusque ici, c'est qu'on suivoit de part et d'autre une mauvaise méthode. C'est déjà un assez grand pas vers l'indifférence ; mais ce qu'ajoute l'auteur nous y mèneroit encore plus certainement,

¹ P. 91.

4^e C'est pour cela que Dieu nous a envoyés à l'autorité, comme à une chose aisée, au lieu que la discussion par les Ecritures saintes est infinie, comme l'expérience le fait voir.

5^e Quand l'Eglise propose de se soumettre sans examen à son autorité, elle ne fait que suivre la pratique des apôtres.

A la première question qui s'est mue dans l'Eglise, elle a prononcé, en disant : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous ¹. » Examiner après cela, ce seroit examiner après le Saint-Esprit.

La discussion se fit donc dans le concile des apôtres ; après on ne laissa plus de discussion à faire aux fidèles. Paul et Silas alloient parcourant les villes, « leur enseignant de garder ce qui avoit été jugé par les apôtres et les prêtres dans Jérusalem ². »

Ceux donc qui ne sont pas dans l'Eglise doivent examiner, et c'est ce que faisoient ceux de Bérée ³ ; mais pour ceux qui sont dans l'Eglise le concile des apôtres leur fait voir qu'il n'y a plus rien à examiner après la décision.

Nous avons appris par ce premier concile à tenir des conciles pour définir les questions qui s'élèvent dans l'Eglise. Nous devons apprendre quelle est l'autorité des conciles par où nous avons appris à tenir les conciles mêmes.

Encore un mot de saint Augustin ⁴ : « Qui est hors de l'Eglise ne voit ni n'entend ; qui est dans l'Eglise n'est ni sourd ni aveugle.

¹ Act. xv. 28. — ² Ibid. xvi. 4. — ³ Ibid. xvii. 17. — ⁴ Enar. in Ps. xlvii. n. 7.

si nous suivions ce guide aveugle. Voici la suite de ses paroles ¹ : « Les ariens opposèrent de leur côté aux catholiques, qu'ils avoient introduit dans la religion des mots qui n'étoient pas dans les livres sacrés. Saint Athanase prouva au contraire que les ariens en avoient inventé un bien plus grand nombre ; en sorte que de part et d'autre l'on s'appuyoit, non seulement sur les passages formels de la Bible, mais aussi sur les conséquences qu'on en tiroit, et de plus sur les traditions des écrivains ecclésiastiques qui avoient précédé. »

Voilà comme on agissoit de part et d'autre ; mais de part et d'autre on avoit tort. Il ne falloit pas raisonner, mais s'attacher uniquement à la pure parole de Dieu. Tout ce qu'on pouvoit ajouter au texte de l'Ecriture n'étoit qu'un raisonnement humain ; « il en falloit revenir à la tradition, c'est à dire, selon notre auteur, aux interprétations des écrivains ecclésiastiques qui avoient précédé. » Mais c'étoit là le moyen des hérétiques aussi bien que des catholiques : « l'on s'appuyoit sur cela, dit notre auteur ², de part et d'autre. » Il falloit donc encore raisonner sur cette tradition, afin de voir pour qui elle étoit ; et on revenoit au raisonnement humain que notre auteur vient de rejeter comme un moyen peu sûr d'établir la foi ; et selon sa belle critique, on en vient toujours à tout détruire sans rien établir. Telle est, selon lui, la méthode qui commença du temps de saint Athanase ; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'elle a servi de règle, ou comme il parle, *de fond aux autres Pères qui ont écrit après lui contre les ariens* ³.

XXI. Suite de la mauvaise méthode que l'auteur attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi.

La suite d'un si beau commencement nous paroîtra dans un endroit de M. Simon, que nous avons déjà rapporté pour une autre fin : « Saint Basile s'étend, dit-il ⁴, contre Eunome sur de grands raisonnements ; la plupart de leurs disputes roulent sur des conséquences qu'ils tirent de leurs explications, en sorte qu'on y trouve plus de raisonnements que de passages du nouveau Testament. » Ce n'est donc pas l'hérétique, plutôt que le catholique, qui suit cette méthode de raisonnement, qu'on fait voir si embarrassée. Voyons quelle en sera la fin.

Il poursuit ⁵ : « Saint Basile examine en détail un assez grand nombre de passages du nouveau Testament, qu'il résout d'une

¹ P. 91. — ² Ibid. — ³ Ibid. — ⁴ Ibid. 105. — ⁵ Ibid. 107.

manière fort sublime et selon les principes de la dialectique. » C'étoit donc, encore un coup, la méthode de saint Basile et des Pères, aussi bien que celle des hérétiques, et voici quel en est le fruit : « cette méthode, continue-t-il, n'est pas à la vérité toujours exacte, parce que la religion sembleroit dépendre plutôt de notre raison que de la parole de Dieu. » Ainsi, tant les orthodoxes que les hérétiques, nous sont toujours représentés comme des gens dont la méthode tendoit à établir la religion sur le raisonnement, et non sur la pure parole de Dieu. C'est le sentiment de l'auteur, et c'est aussi le chemin par où les soci-niens, sectateurs d'Episcopius, arrivent à l'indifférence, qui jusqu'ici est le fruit que nous pouvons recueillir de la critique de M. Simon.

Il'est vrai qu'il semble dire en quelques endroits, que saint Basile et les anciens orthodoxes ne se servoient de cette méthode de raisonnement « que pour réfuter les hérétiques, qui étoient de grands dialecticiens par les principes qu'ils suivoient ¹. » Mais après tout, notre auteur ne donne point une autre méthode aux orthodoxes, et nous avons déjà remarqué que, selon lui, *chaque parti*, et les orthodoxes aussi bien que les hérétiques, n'avoient qu'une seule et même méthode pour établir leur doctrine, qui étoit cette méthode de raisonnement.

Il dira qu'il ne la rejette que pour en venir à une méthode plus sûre, qui est celle de la tradition, qu'en effet il fait semblant de recommander. Mais (sans répéter ici ce qu'on a déjà remarqué sur un si grossier artifice) en s'attachant seulement à l'endroit que nous avons rapporté dans le chapitre précédent, on a vu que la tradition par elle-même ne déterminoit pas plus les esprits pour les catholiques que pour les ariens. On s'en servoit de part et d'autre avec aussi peu d'utilité, et tout enfin se réduisoit à raisonner, qui est ce que blâme notre auteur. Ainsi il embrouille tout, et de quelque côté qu'on se tourne pour sortir de ce labyrinthe, on ne trouve aucun secours dans ses écrits : au contraire, il nous précipite d'autant plus inévitablement dans cet abîme d'incertitude, que par le même moyen par lequel il a affoibli les preuves de l'Ecriture, il détruit également celle qu'on peut tirer de la tradition. Nous en avons vu le passage : « Cela, dit-il ², (la contestation inutile sous le nom de saint Athanase et d'Arius, que nous avons rapportée) nous apprend qu'il ne faut pas toujours réfuter les novateurs par l'Ecriture, autrement il n'y auroit jamais de fin aux disputes, chacun pre-

¹ P. 105, 107. — ² Ibid. 100.

nant la liberté d'y trouver de nouveaux sens. » Voilà le principe : la preuve de l'Ecriture n'est pas concluante, parce qu'après l'Ecriture on dispute encore ; et voici la conséquence trop manifeste : la preuve de la tradition ne conclut pas non plus, parce qu'on dispute encore après elle. C'est où nous mène le guide aveugle qui se présente pour nous conduire. L'Ecriture ne convainc pas : les ignorants lui laissent passer sa proposition par l'espérance qu'il donne de forcer par là les hérétiques à reconnaître les traditions. Il vous pousse ensuite plus avant : la tradition ne conclut pas non plus ; c'est à quoi vous vous trouverez encore forcé par la voie qu'il prend. En effet, il vous montre la tradition, et une tradition constante, abandonnée du temps de saint Augustin ¹ ; une autre tradition non moins établie, abandonnée, lorsqu'on cessa de communier les petits enfants : et sans sortir de cette matière, il vous a fait voir que c'étoit le sentiment unanime de tous les Pères, et le principe commun entre l'Eglise et les hérétiques, qu'on trouvoit dans l'Ecriture des décisions évidentes, et après cela on vous dit qu'on ne les y trouve pas. Tout va donc à l'abandon, et l'Eglise n'a plus de règle.

XXII. Que la méthode de M. Simon ne laisse aucun moyen d'établir la sûreté de la foi, et abandonne tout à l'indifférence.

Ce seroit un asile sûr pour les catholiques de bien établir quelque part l'infailible autorité de l'Eglise, mais c'est de quoi on ne trouve rien dans notre auteur. Au contraire on y trouve trop clairement que dans les disputes de foi, ce n'étoit pas à l'Eglise que les Pères renvoyoient : nous venons d'en rapporter le passage ². Le même critique qui s'en étoit servi pour achever d'embarrasser les voies du salut, a détruit encore l'autorité de l'Eglise en faisant voir qu'elle a varié dans sa croyance ³. Un esprit flottant ne trouve non plus aucune ressource dans les décisions des conciles, puisqu'on lui dit que saint Augustin ne s'est pas tenu obligé à celui de Nicée ⁴. Ainsi, en suivant ce guide, on périra infailliblement.

C'est un secours pour fixer l'interprétation des Ecritures que d'employer certains termes consacrés par l'autorité de l'Eglise, comme est celui de consubstantiel établi dans le concile de Nicée contre les chicanes des ariens. Mais M. Simon tâche encore

¹ Ci dessus. l. I. chap. I. et suivi ch. x. et suiv. — ² Ci dessus, chap. xviii. — ³ Ibid. l. I. chap. I. et suiv. ch. x, et suiv. — ⁴ Ci dessus, chap. xix.

de nous ôter ce refuge, en rangeant ces termes, ainsi ajoutés au texte de l'Écriture, parmi ces conséquences humaines qu'il a rejetées. Voici ses paroles dans l'endroit que nous avons souvent cité, mais pour d'autres fins ¹ : « Les ariens opposèrent de leur côté aux catholiques qu'ils avoient introduit dans la religion des mots qui n'étoient nullement dans les livres sacrés ; saint Athanasé prouva, au contraire, que les ariens en avoient inventé un bien plus grand nombre ; en sorte que de part et d'autre on s'appuyoit non seulement sur des passages formels de la Bible, mais aussi sur les conséquences qu'on en tiroit ; » c'est à dire, comme on vient de voir, non seulement sur la parole de Dieu, mais sur la dialectique et sur des raisonnements. Ainsi chaque secte avoit ses termes consacrés pour fixer sa religion : les catholiques en avoient ; les hérétiques en avoient à la vérité *un bien plus grand nombre* ; mais enfin il n'y alloit que du plus au moins ; et afin que les catholiques ne pussent tirer aucun avantage non plus que les hérétiques, de leurs termes consacrés, M. Simon les réfute les uns après les autres par cette règle générale : « la règle cesse d'être règle, aussitôt qu'on y ajoute quelque chose ². » A la vérité cette règle est employée en ce lieu contre Eunome, qui ajoutoit quelques mots à l'ancienne règle, à l'ancienne formule de foi qu'Eunomius proposoit comme la règle commune de tous les chrétiens ³. Mais que nous sert qu'il ait réfuté Eunome par un principe qui nous perce, aussi bien que lui, d'un coup mortel ? S'il est permis de le poser en termes aussi généraux et aussi simples que ceux-ci de M. Simon : « La règle cesse d'être règle, aussitôt qu'on y ajoute quelque chose, » Nicée qui y ajoute la consubstantiel a autant de tort qu'Eunome qui y ajoute d'autres termes. Et l'on ne veut pas qu'on s'élève contre un critique orgueilleux, qui dans le sein de l'Eglise, sous le titre du sacerdoce, et à la face de tout l'univers, par des principes qu'il sème deçà et delà, mais dont la suite est trop manifeste, vient mettre l'indifférence, c'est à dire, l'impiété sur le trône ?

On dira que je mets moi-même les libertins dans le doute, en découvrant les moyens subtils par lesquels M. Simon les y induit, et qu'il faudroit résoudre les difficultés après les avoir relevées. Je l'avoue : mais on ne peut tout faire à la fois, et il a fallu commencer par découvrir ce poison subtil, qu'on avale-
roit sans y penser dans les pernicieux ouvrages de M. Simon. Louons Dieu que ses artifices soient du moins connus. Par ce

¹ P. 91. — ² Ibid. 105. — ³ Ibid. 104.

moyen les simples seront sur leurs gardes , et les docteurs attentifs à repousser le venin.

LIVRE III.

M. Simon, partisan et admirateur des sociniens, et en même temps ennemi de toute la théologie et des traditions chrétiennes.

CHAPITRE PREMIER. Faux raisonnement de l'auteur sur la prédestination de Jésus-Christ : son affectation à faire trouver de l'appui à la doctrine socinienne dans saint Augustin, dans saint Thomas, dans les interprètes latins, et même dans la Vulgate.

Nous avons encore à découvrir un autre mystère du livre de M. Simon ; c'est l'épanchement, et si ce mot m'est permis, la secrète exaltation de son cœur, lorsqu'il parle des sociniens. Il avoit trop d'intérêt à cacher cette pernicieuse disposition pour n'y avoir pas employé tout son art. Cet art consiste non seulement à leur donner toutes les louanges qu'il peut sans se déclarer trop ouvertement ; mais encore, et c'est ce qu'il a de plus dangereux , à proposer leur doctrine sous les plus belles couleurs, et avec le tour le plus spécieux qu'il lui est possible. Pendant que l'explication de leurs dogmes qui flattent les sens, est longue et accompagnée de tout ce qui est capable de les insinuer, on y trouve assez souvent des réfutations , mais faibles pour la plupart ; et quelquefois un zèle si outré qu'il en devient suspect, comme est celui des amis cachés, qui affectent, même à contre temps, de s'opposer l'un à l'autre, pour couvrir leur intelligence.

Qui n'admireroit le zèle de notre auteur contre les erreurs de Socin ? Ce critique pour établir la divinité de Jésus-Christ va plus loin que saint Augustin et que saint Thomas, qu'il reprend comme favorables à cet hérésiarque. « Saint Thomas , dit-il ¹, (dans son commentaire sur l'épître aux Romains), s'étend d'abord assez au long sur ces mots, *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*. Il paroît tout rempli de l'explication

¹ P. 473 et 474.

de saint Augustin et de la plupart des autres commentateurs qui l'ont suivi sur ce passage, et il enchérit même par dessus eux. » Voilà la première faute qu'il remarque dans saint Thomas, d'être rempli partout de saint Augustin, dans les endroits mêmes où il est suivi de la plupart des interprètes; et notre critique conclut ainsi : que « pour être trop subtil, saint Thomas (et par conséquent saint Augustin, d'où saint Thomas a tiré son explication) semble appuyer les sentiments de Socin. » C'est ainsi que M. Simon montre son zèle contre les sociniens, et il n'épargne ni saint Augustin ni saint Thomas.

On lui pourroit dire en ce lieu avec le Sage : *Ne soyez pas plus sage qu'il ne faut*¹ : ne présumez pas de votre sagesse jusqu'à l'élever au dessus de deux aussi grands théologiens, que tous les autres, ou pour parler comme vous, *la plupart des autres* ont suivi ; mais notre auteur a encore ici un autre dessein, et pour découvrir le fond de ses malheureuses finesses, il faut remarquer que Crellius, le plus habile des sociniens, se sert en effet de ce passage de saint Paul contre la divinité de Jésus-Christ, par cette raison, que s'il est destiné ou prédestiné par sa résurrection à être Fils de Dieu, il ne l'est donc pas par nature : il ne l'est pas éternellement ; mais il est fait tel dans le temps². Tel est le raisonnement de Crellius que M. Simon rapporte au long³. Il n'y a rien de plus pitoyable.

Titelman, dont notre critique nous rapporte l'explication⁴, sur cette parole de saint Paul : Jésus-Christ « a été prédestiné à être Fils de Dieu », n'y avoit laissé aucune difficulté, lorsqu'il avoit expliqué dans sa paraphrase, que Jésus-Christ étoit celui dont « il avoit été prédestiné, qu'en demeurant ce qu'il étoit (dans le temps et *selon la chair*) il seroit tout ensemble le Fils de Dieu de même puissance que son Père. » Qu'y a-t-il de plus littéral et de plus net que cette interprétation de Titelman ? Cependant M. Simon la rejette comme étant l'explication « d'un théologien de profession, qui substitue les préjugés de la théologie en la place des paroles de saint Paul ; » et sans alléguer aucune raison de son mépris, il se contente de dire : « Que tout le monde ne demeurera pas d'accord que ce soit là le véritable sens des paroles de l'apôtre. » Assurément les sociniens qui nient la divinité du Fils de Dieu, ne conviendront pas d'une paraphrase où elle est si clairement expliquée. Mais enfin M. Simon, malgré qu'il en ait, ne pourra s'empêcher d'en convenir. Car il faut bien qu'il avoue, puisqu'il fait profession

¹ Eccles. vii. 17. — ² P. 848. — ³ Ibid. 564. — ⁴ Rom. i. 4.

d'être catholique, qu'il y a une incarnation, qui est une œuvre de Dieu ; mais il est bien certain que Dieu n'a rien fait que ce qu'il avoit prévu et prédestiné auparavant ; s'il a donc fait l'homme-Dieu, cet homme-Dieu est prévu et prédestiné. Qui le peut nier ? Saint Augustin a donc enseigné une vérité constante, quand il a dit ¹ : Jésus « a été prédestiné, afin que devant être selon la chair le Fils de David, il fût aussi en vertu le Fils de Dieu ; » qui est précisément la même chose que Titelman avoit exposée dans sa paraphrase.

Laissant donc à part Crellius et les réponses bonnes ou mauvaises qu'a faites M. Simon à son misérable argument, et laissant encore à part toutes les disputes qu'on peut faire sur le mot grec *ορισθείς* soit qu'il veuille dire *déclaré*, comme il semble que quelques Grecs l'aient entendu, soit qu'il veuille dire *destiné* ou *prédestiné*, comme traduit la Vulgate selon le sens de saint Chrysostôme, et après elle saint Augustin et tous les Latins, on ne peut dire, comme fait M. Simon, que ce terme *prædestinatus* appuie Socin, sans avoir le dessein malicieux de lui faire trouver de l'appui dans saint Augustin, dans saint Thomas, dans tous les auteurs et commentateurs latins, et même dans la Vulgate, dont les anciens Pères se sont servis comme nous.

II. Nouvelle chicane de M. Simon pour faire trouver dans saint Augustin de l'appui aux sociniens.

Voici encore un nouveau zèle de ce grand critique contre les sociniens, et toujours aux dépens de saint Augustin. « Ce Père, dit-il ¹, donne à saint Paul une explication qui indique que Jésus-Christ n'est pas véritablement Dieu, mais seulement par participation et qui nous éloigne d'une preuve solide de la divinité. » On doit beaucoup à M. Simon qui relève saint Augustin d'une faute si capitale. Mais enfin, sur quoi est fondée une accusation si griève ? « C'est, dit-il, que saint Augustin en expliquant ces premiers mots de l'épître aux Galates, *Paul apôtre, non par les hommes ni par l'homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts* ², comme l'avantage de l'apostolat de saint Paul, en ce que les autres apôtres avoient été choisis par Jésus-Christ encore mortel et tout à fait homme, sans que la divinité éclatât encore ; au lieu que saint Paul « l'avoit été par Jésus-Christ ressuscité, c'est à

¹ De Prædest. Sess. 1. chap. xv. — ² P. 257. — ³ Gal. 1.

dire, par Jésus-Christ tout à fait Dieu et entièrement immortel, *totum jam Deum et ex omni parti immortalem*¹. Quel aveugle n'entendrait pas dans cette expression de saint Augustin, que Jésus-Christ est tout à fait Dieu, lorsqu'il est tout à fait déclaré tel, et qu'il ne reste plus rien de foible ni de mortel dans sa personne adorable? Mais le sévère M. Simon ne lui pardonne pas une expression si innocente et même si noble; et toujours prêt à redresser saint Augustin, non seulement sur la manière de la grâce, mais encore sur celle de la divinité de Jésus-Christ, il en veut paroître plus jaloux qu'un Père qui l'a défendue avec tant de force.

« Mais enfin, dit ce faux critique, ce Père éloigne une preuve de la divinité de Jésus-Christ. » Au contraire, il la fait valoir; lorsqu'il montre en quelle sorte l'apôtre a pu dire, que Jésus-Christ, lorsqu'il l'appelle du haut du ciel, n'étoit plus un homme mortel, mais qu'il étoit pleinement déclaré Dieu; et il n'y avoit point d'autre moyen de prouver, par ce passage de saint Paul, la divinité de Jésus-Christ.

Le critique continue, et il objecte à saint Augustin qu'il a dit : « *Totum jam Deum*: Jésus-Christ ressuscité est tout à fait Dieu, » ce qui nous marque quedans les jours de sa vie mortelle, il ne l'étoit qu'en partie. Chicaneur, ne voyez-vous pas que cette totalité dont parle ce saint docteur, n'est que la totalité de la manifestation; et si saint Augustin doit être repris d'avoir parlé de cette sorte, il faut donc reprendre aussi ceux qui chantent à Jésus-Christ, dans l'Apocalypse, après sa résurrection : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la force, la divinité, la sagesse et la puissance², » comme s'il n'avoit pas toujours eu cette force, cette sagesse, cette puissance et même la divinité, selon la leçon présente de notre Vulgate : il faut reprendre Jésus-Christ même, lorsqu'il dit : « Mon Père, je retourne à vous³ : » et encore : « donnez-moi la gloire dont je jouissois dans votre sein avant que le monde fût : » M. Simon lui devoit dire qu'il ne parle pas correctement, puisqu'il n'avoit jamais été privé de cette gloire, et qu'il avoit toujours été avec son Père.

Le critique s'oublie lui-même et la bonne foi, jusqu'à tirer avantage de ce que saint Augustin, dans ses Rétractations⁴, a retouché ces paroles de son Commentaire sur l'épître aux Galates, et que reconnoissant son expression « comme peu exacte,

¹ Comm. in Epist. ad Galat. n. 2. — ² Apocal. v. 12. — ³ Joan. xvij. — ⁴ Retract. l. i. c. 24.

il a tâché de l'adoucir. » Il se trompe, saint Augustin ne change rien, il n'adoucit rien, son explication étoit correcte ; mais parce qu'il prévoyoit que des chicaneurs ou des ignorants pourroient abuser de ses paroles, ce Père qui dans ses Rétractions pousse, comme on sait, jusqu'au scrupule l'examen qu'il fait de lui-même, va au devant des plus légères difficultés, jusqu'à n'y vouloir laisser aucune ouverture, pas la moindre ; et sous un si mauvais prétexte, viendra un téméraire censeur avec une fausse critique et une aussi fausse sévérité, pour lui reprocher « qu'il a lui-même reconnu qu'il ne parloit pas exactement. » N'est-ce pas là faire un beau profit des précautions et de la prudence d'un si grand homme.

III. Affectation de M. Simon à étaler les blasphèmes des sociniens, et premièrement ceux de Servet.

Mais parlons d'un peu plus près à M. Simon, et voyons si ce grand anti-socinien, qui renchérit sur le zèle de saint Augustin et de saint Thomas, soutient partout son caractère. Je lui demande quel esprit l'a pu porter à nous donner une si ample explication de la méthode des nouveaux anti-trinitaires ? Pourquoi ce détail si exact, si étudié de leurs dogmes, de leurs preuves, de leurs solutionss, qui fait à proportion du reste du livre une des plus longues parties, et sans doute la plus recherchée de tout l'ouvrage ? C'est une entreprise qui jusqu'ici n'avoit point d'exemples ; et cette curieuse déduction de tant d'erreurs, sans dessein de les réfuter, n'en peut être qu'une dangereuse et secrète insinuation. Pourquoi, par exemple, se donner la peine d'exposer le détail des disputes de Servet contre la divinité de Jésus-Christ ? Quel bien peut-il arriver à ses lecteurs de la connoissance qu'il leur donne des arguments et des réponses de cet impie ? et pourquoi employer à ce détail plus de temps qu'il n'en a donné à saint Athanase et à saint Basile ? Que seroit d'étaler tous les embarras que trouve cet hérétique dans les mots de *personne*, usité dès l'origine du christianisme, et si nécessaire à démêler le dogme de la Trinité des chicanes de ses adversaires ? Est-ce assez de répondre en général ¹ « qu'il a fallu donner de nouveaux sens à plusieurs mots pour expliquer avec plus de netteté les mystères de la religion ? » Si l'on n'en dit pas davantage, on autorise Servet à donner aussi à ce

¹ P. 822.

mot son nouveau sens, qui réduit tout le mystère de la Trinité à diverses apparitions extérieures d'une seule et même personne. Pourquoi donner toutes ces idées? ignore-t-on combien dangereux sont les pièges qu'on tend aux petits esprits dans ces embarras de mots d'où ils ne peuvent sortir? Mais pourquoi accoutumer les oreilles aux blasphèmes, et les façonner à entendre dire ¹ que « c'est quelque démon qui a suggéré aux hommes ces personnes imaginaires, mathématiques et métaphysiques? » Je répète ces mots avec horreur; mais je suis contraint de reprendre l'audace effrénée d'un auteur qui y prend plaisir, et les rapporte sans nécessité. Quelle utilité de savoir comment on élude les passages où Jésus-Christ est appelé Dieu et Fils de Dieu; et ceux où est marquée sa préexistence? A-t-on peur que les blasphèmes qui flattent le sens humain ne viennent pas assez tôt à la connoissance du peuple? Servet étoit ignoré de toute la terre; on n'en entendoit parler qu'avec horreur; ses livres, réduits à quinze ou seize exemplaires cachés dans quelque coin de bibliothèque, ne paroissoient plus; M. Simon les remet au jour. Il rend inutile le seul bien que Calvin eût fait, qui étoit la suppression des ouvrages de cet hérésiarque; et les déchargeant des absurdités les plus grossières et des blasphèmes les plus odieux contre la nature divine, il nous les donne dans un extrait, où il n'y a que la quintessence de leur poison.

IV. Trois mauvais prétextes du critique pour pallier cet excès.

Il en use de même à l'égard des autres semblables novateurs; et prévoyant le reproche que lui en feroient ses lecteurs, il rapporte dans sa préface trois raisons pour s'en excuser. La première est que cela est de son sujet. Pourquoi de votre sujet? Aviez-vous entrepris de composer un catalogue des hérésies? Est-ce à cause que ces impies ont proféré leurs blasphèmes en expliquant l'Ecriture que vous vous croyez obligé de les mettre au jour? Il n'y aura donc qu'à traiter sous ce prétexte toutes les raisons des athées et des libertins contre la prescience de Dieu, contre son immensité et sa providence, contre sa justice qui punit le crime d'un feu éternel, et contre ses autres attributs, sans y faire aucune réponse; car c'est en expliquant l'Ecriture sainte que les sociniens les ont attaqués.

¹ P. 822.

La seconde raison de notre auteur est que les Pères se sont servis utilement de quelques bonnes pensées qu'on trouve dans les ouvrages des hérétiques. Qu'il nous montre donc quel profit on peut tirer de la longue déduction des arguments de Servet, et qu'il y choisisse un seul endroit d'où nous puissions recueillir quelque utilité.

Mais enfin, dit notre critique, et c'est sa troisième raison, les écrits des novateurs *servent contre eux-mêmes*. Je l'avoue; et c'est aussi par où je conclus que si l'on n'en tire point cet avantage, à quoi M. Simon ne songe pas dans ce qu'il dit de Servet et des autres semblables auteurs, on les étale plutôt qu'on ne les combat : on leur attire de favorables spectateurs plutôt que des adversaires, on les fait passer pour des gens dont les sentiments méritent d'être connus. Le monde n'est déjà que trop porté à vouloir croire que ceux qu'on a condamnés ont eu leurs raisons, et il n'y a rien de si aisé que de faire dire à un libertin ignorant : Servet qu'on fait passer pour un si mauvais auteur et les autres qu'on a décriés, n'avoient pas tant de tort qu'on le publioit.

C'est ce qu'on gagne à rapporter les écrits des hérétiques, sans en même temps en inspirer de l'horreur par une solide réfutation. Mais quand notre critique en est venu là, il s'en tire en parlant ainsi ¹ : « Ce seroit ici le lieu de combattre les fausses idées de ce patriarche des nouveaux anti-trinitaires, si Calvin n'en avoit déjà montré la fausseté dans un ouvrage séparé. » Il a bien senti que le public lui demandoit la réfutation des principes de Servet, qu'il avoit si bien déduits; mais il renvoie son lecteur à Calvin, afin peut-être qu'en évitant le poison de l'un, on avale celui de l'autre, et qu'on apprenne à blasphémer d'une autre manière. En effet, il n'ignore pas, et il le remarque lui-même ², qu'en défendant la doctrine catholique sur la Trinité, Calvin en avoit détruit une partie, jusqu'à oser renverser le fondement du concile de Nicée, outre les autres erreurs qui sortent naturellement d'une source si empoisonnée.

Voilà toute la ressource qu'on laisse à ceux que l'exposition qu'on leur donne des sentiments de Servet touchera peut-être de quelque pitié envers lui : on les renvoie à Calvin qui l'a fait brûler. Qu'ils se contentent s'ils veulent de cette réponse.

¹ P. 827 — ² Ibid. 829.

V. Le soin de M. Simon à faire connoître et à recommander Bernardin Ochin, Fauste Socin et Crelius.

Bernardin Ochin vient après. M. Simon ne nous en apprend que *la grande réputation, les mœurs louables et la bonne conduite*¹, sans nous parler des désordres qui éclatèrent depuis son apostasie. Il ne faut pas oublier qu'il écrivoit, dit M. Simon, contre la foi de la Trinité, *sous prétexte de la défendre*. Il devoit encore ajouter que cette dissimulation a passé dans toute la secte, et que les plus pernicioeux ennemis de la Trinité sont ceux qui l'attaquent sous cette couleur.

Mais les deux favoris de M. Simon sont Fauste Socin et Crelius, dont il vante si bien partout les *explications littérales et le bon sens*, qu'il donne envie de les lire, et j'ajouterai de les suivre.

Il nous donne d'abord Fauste Socin comme un homme qui *cherche les explications les plus simples et les plus naturelles*², ce qui est non seulement pour M. Simon, mais en général pour tous les hommes de bon sens, la véritable méthode, pourvu qu'on entende bien la bonne et naturelle simplicité. Quoi qu'il en soit, Socin a déjà l'avantage de l'avoir recherchée. En général, il lui donne toutes les louanges qu'on peut lui donner sans paroître ouvertement son disciple. Il loue son exactitude sur la manière de traduire, et son équité dans la justice qu'il fait ordinairement à la Vulgate. Qui ne seroit porté à présumer bien d'un homme si équitable? Si M. Simon est forcé en quelque endroit de l'attaquer (car aussi comment sans cela soutenir la profession de catholique), il le fait si mollement, qu'on voit bien qu'il ne craint rien tant que de le blesser, témoin l'endroit où, en parlant de Brenius, un des principaux anti-trinitaires, il en dit ces mots³ : « Il détourne plusieurs endroits, où il est parlé du Fils et du Saint-Esprit, et s'il ne s'accorde pas toujours avec Socin, dont les interprétations sont quelquefois forcées et trop subtiles, il n'abandonne pas pour cela la doctrine des anti-trinitaires. » Quel fruit ne peut-on pas retirer de cette curieuse remarque de M. Simon? On y apprend en premier lieu les endroits où l'on trouve l'art de détourner les passages de l'Ecriture, non sur un sujet commun et indifférent, mais sur le sujet du Fils et du Saint-Esprit : on y apprend en second lieu, que c'est *quelquefois* seulement que les interpré-

¹ P. 830, 833. — ² Ibid. 835. — ³ Ibid. 863.

tations de Socin sur une telle matière *sont forcées et trop subtiles* c'est à dire , que partout ailleurs et pour l'ordinaire elles sont simples et naturelles ; et ce qu'il y a de *plus remarquable* , on y apprend que si *quelquefois* on ne se débarrasse pas trop facilement des passages de l'Ecriture par les interprétations de Fauste Socin , il ne faut point pour cela se désespérer , puisqu'on y trouve un bon supplément dans celles de Brenius , qui sans le secours de Socin et sans ses explications , *quelquefois* trop fines et comme tirées par les cheveux , demeure toujours un parfait anti-trinitaire. Que ne doivent donc pas les sociniens aux prétentions de M. Simon , qui enseigne de si bons moyens de suppléer au défaut de leur maître même , lorsque la force lui manque ?

Que si vous voulez savoir parfaitement la doctrine socinienne , vous recevrez de M. Simon toutes les instructions nécessaires. Le dénouement le plus essentiel de toute la secte , est de bien entendre la force de ce nom *Dieu* , afin qu'on ne soit pas effrayé quand on le lui verra donner tant de fois à Jésus-Christ et dans des circonstances si particulières. C'est ce que vous apprendrez de Socin dans son commentaire sur le premier chapitre de saint Jean ¹. M. Simon va continuer ses graves leçons. « Ceux , dit-il ² , qui voudront connoître plus à fond (car c'est une chose fort importante au public) la méthode et la doctrine de Socin , joindront aux commentaires dont nous venons de parler , deux autres ouvrages , dont le premier a pour titre : *Lectiones sacræ* , et l'autre *Prælectiones Theologicæ* ; parce qu'il y explique un grand nombre de passages du nouveau Testament , et qu'il y éclaircit plusieurs difficultés. » Vous pouvez croire comment il les éclaircit , et si c'est selon la saine doctrine. Quoi qu'il en soit , ce que veut ici enseigner M. Simon , c'est non seulement que ces livres sont bons aux sociniens , mais encore qu'il faut inviter les catholiques à les lire ; « parce que , dit-il ³ , si l'on met à part les endroits où Socin tâche d'appuyer ses nouveautés ; » c'est à dire , sans difficulté presque tous ses livres , *ils peuvent leur être utiles*. Mais à quoi utiles ? montrez-le-nous une fois : racontez-nous quelques uns de ces avantages qu'on peut tirer de cette lecture. Il n'en dit pas un seul mot : son livre seroit trop gros : il a du temps pour nous réciter toutes les impiétés et les adresses des sociniens ; il n'en a point pour montrer aux catholiques les avantages qui leur en reviennent ; c'est à dire , qu'il a pour but de satisfaire les uns , et non pas

¹ P. 841. — ² Ibid. 845. — ³ Ibid. 846.

d'instruire les autres. C'est le contraire de ce qu'il falloit ; car s'il y avoit quelque utilité à tirer des sociniens , c'est ce qu'il falloit extraire de leurs écrits , afin de sauver aux catholiques la peine et le péril de les lire ; mais c'est qu'il a bien senti que ces utilités prétendues sont trop minces pour mériter d'être établies. Il est vrai , il y aura dans Fauste Socin quelques unes de ces bonnes choses , de ces principes communs qu'on trouve dans les plus mauvais livres , qu'on trouveroit beaucoup mieux ailleurs , et qu'on trouve encore dans Socin tournés d'une manière qui porte à l'erreur ; ce n'est pas la peine d'aller chercher cette utilité telle quelle dans des livres si remplis de malignité , au hasard d'y boire à pleine bouche le venin du socinianisme , Dieu permettant qu'on s'aveugle , en punition de ce que sous la conduite d'un M. Simon , on ira chercher dans les sociniens plutôt que dans les orthodoxes les principes de la religion et les manières d'interpréter l'Ecriture sainte.

On voit donc qu'en suivant un si bon guide on ne manquera d'aucun secours pour apprendre cette curieuse et rare doctrine de Socin ; et afin qu'on en puisse être plus facilement informé , on avertit ¹ « que ceux qui n'ont pas le temps de parcourir ses ouvrages , qui sont imprimés en deux tomes in-folio à la tête de la Bibliothèque des frères Polonais , peuvent consulter leur catéchisme , dont il y a diverses éditions , et qui a pour titre : *Catechesis Ecclesiarum Polonicarum* , etc. Ce petit livre , continue-t-il , qui enferme en peu de mots les articles de leur doctrine avec les preuves , est un abrégé de ce qu'il y a de plus considérable dans les écrits de Socin. »

Qui prit jamais plus de soin d'expliquer les moyens de bien entendre saint Augustin et saint Chrysostôme , que M. Simon en a pris pour faire entendre Socin et sa doctrine et ses preuves , et dans toute leur étendue , et en abrégé pour la plus grande facilité du lecteur ? Après cela , rien n'empêche qu'on ne devienne bon socinien en peu de temps ; et ce critique veut encore que nous sachions qu'il prend tout ce soin pour les catholiques *qui* , dit-il ² , *en peuvent tirer quelque avantage* , qu'il ne marque pas. Falloit-il donc tant de peine pour faire trouver ce peu d'avantage (car il n'ose dire beaucoup) dans la doctrine de Socin ? et ne falloit-il pas plutôt penser combien de gens y trouveroient leur perte assurée ? Mais c'est de quoi ce critique se met peu en peine , et un dessein si utile n'est pas l'objet de ses études.

¹ P. 835. ² Ibid.

VI. La réfutation de Socin est foible dans M. Simon : exemple sur ces paroles de Jésus-Christ : *Avant qu'Abraham fût fait, je suis.* Joan. VIII.

Il est vrai qu'il réfute quelquefois Socin, en passant et par manière d'acquit; mais loin d'avouer qu'il le fasse bien, si l'on regarde de près on verra qu'il le fait toujours par les raisons les plus foibles, ou en poussant foiblement celles qui sont fortes. Je n'ai trouvé dans tout son livre aucun endroit pour établir la divinité et l'éternité de Jésus-Christ comme Verbe et comme Fils. J'avoue qu'il a parlé un peu plus de sa préexistence. Mais en cela il sait bien qu'il ne fait rien contre les ariens, qui, en avouant que le Fils de Dieu étoit devant Abraham et dès le commencement du monde, ne l'en mettoient pas moins au rang des créatures. Voyons encore comment il traite la préexistence. Le passage le plus formel pour l'établir, est celui-ci de notre Seigneur « Je suis avant qu'Abraham fût fait ¹ : » Mais de la manière dont M. Simon traite une parole si expresse, il n'en tire aucun avantage; puisque tout ce qu'il en conclut est ², « qu'elle est si claire d'elle-même, que Socin a été obligé pour l'accommoder avec ses paradoxes, d'inventer je ne sais quel sens qui n'a pu être goûté que de ceux de cette secte; » ce qui est la chose du monde la plus foible, pour deux raisons : la première, qu'il n'y a rien de fort surprenant qu'un chef de secte ne soit suivi que de ses partisans, ni rien qu'on ne doive dire de toutes les sectes bonnes ou mauvaises qui furent jamais. Les sociniens et tous les hérétiques rétorqueront aisément cette expression contre les orthodoxes, et diront que leurs explications sur la Trinité ou sur la Transsubstantiation sont de mauvais sens, parce qu'elles ne sont suivies que de ceux de leur sentiment. Ce sont donc là de ces expressions, où en voulant paroître dire quelque chose contre l'erreur, dans le fond on dit moins que rien, et on voit d'abord que M. Simon ne donne là aucun avantage aux catholiques. Mais secondement, ce qu'il semble leur en donner, il le leur ôte aussitôt, en faisant voir que ce ne sont pas seulement les sociniens qui goûtent l'interprétation de Socin sur ces paroles : « Avant qu'Abraham fût fait, je suis ; mais que c'est encore un Erasme, un Bèze, un Grotius qui, selon lui-même, ne sont rien moins que sociniens. Ainsi, loin qu'il affoiblisse l'interprétation de Socin, il donne des moyens de la défendre, puisque même elle est embrassée par

¹ Joan. VIII. 58. — ² P. 849.

des gens habiles , qui ne sont pas du sentiment de cet hérésiarque , ni ennemis comme lui de la divinité de Jésus-Christ. Voilà comme il soutient la cause de l'Eglise. Jamais il ne dit rien qui paroisse à son avantage , qu'il ne le détruise. C'auroit été quelque chose de dire , comme fait souvent M. Simon , que les sociniens avancent des choses nouvelles et inouïes ; mais ce n'est rien dans la bouche de cet auteur , dont nous avons vu tant d'endroits , et dont nous en verrons tant d'autres qui n'inspirent que du mépris pour l'antiquité.

VII. M. Simon vainement émerveillé des progrès de la secte socinienne.

La manière dont il loue Fauste Saucjn est étrange. « Il est surprenant, dit-il ¹, qu'un homme qui n'avoit presque aucune érudition , et qu'une connoissance très médiocre des langues et de la théologie, se soit fait un parti si considérable en si peu de temps. » Sans doute ce sera ici une espèce de miracle pour notre critique. Socin est un grand génie , un homme extraordinaire : peu s'en faut qu'on ne l'égale aux apôtres , qui sans secours et sans éloquence ont converti tout l'univers. M. Simon est étonné de ses progrès : il devoit dire au contraire qu'il auroit sujet de s'étonner que cette gangrène , que la doctrine de cet impie qui flatte les sens, qui ôte tous les mystères, qui sous prétexte de sévérité affoiblit par tant d'endroits la règle des mœurs , et qui en général lâche la bride à tous les mauvais desirs , en éteignant dans les consciences la crainte de l'implacable justice de Dieu , ne gagne pas plus promptement. Car après tout, où est ce progrès qui étonne M. Simon ? Dans ce *parti si considérable*, le peu qu'il y avoit de prétendues Eglises n'ont pu se soutenir : il n'y a plus de sociniens qui osent se déclarer , tant le nom en est odieux au reste des chrétiens. Ce sont des libertins, des hypocrites, qui boivent de *ces eaux furtives* dont parle le Sage ², que la nouveauté et une fausse liberté fait trouver plus agréables. Y a-t-il tant à s'étonner des progrès cachés d'une secte de cette sorte ? Ce que devoit remarquer M. Simon , est que si cette secte ne trouve point d'établissement, c'est qu'autant qu'elle est appuyée des sens , aussi manifestement elle est contraire à l'Evangile : c'est qu'elle dégénère visiblement en indifférence de religion , en déisme ou en athéisme ; de sorte que M. Simon auroit autant de raison de faire paroître son savoir , en indi-

¹ P. 834. . ² Prov. ix. 17.

quant les livres où l'on peut apprendre à être athée , que de se montrer curieux , en indiquant ceux où l'on peut apprendre à être socinien.

VIII. Vaine excuse de M. Simon, qui dit qu'il n'écrit que pour les savants : quels sont les savants pour qui il écrit.

Mais il n'écrit, dit-il, que pour les savants qui en peuvent tirer quelque avantage. Pourquoi donc, puisqu'il y a parmi nous une langue des savants, ne parle-t-il pas plutôt en celle-là? Pourquoi met-il tant d'impiétés, tant de blasphèmes entre les mains du vulgaire, et des femmes qu'il rend curieuses, disputeuses et promptes à émouvoir des questions, dont la résolution est au dessus de leur portée. Car par les soins de M. Simon et de nos auteurs critiques, qui mettent entre toutes les mains indifféremment leurs recherches pleines de doutes et d'incertitudes sur les mystères de la foi, nous sommes arrivés à des temps semblables à ceux que déplore saint Grégoire de Nazianze ¹, où tout le monde et les femmes mêmes se mêlent de décider sur la religion, et tournent en raisonnement et en art la simplicité de la croyance. On a cette obligation à notre auteur et à ses semblables, qui réduisent l'incrédulité en méthode, et mettent encore en français cette espèce de libertinage, afin que tout le monde devienne capable de cette science. Et pour ce qui est des savants, à qui le critique se vante de profiter, de quels savants veut-il parler? Les véritables savants n'ont que faire ni de Socin ni de Crellius, que pour apprendre leurs sentiments, lorsqu'il faut les réfuter. La critique de ces auteurs n'est pas si rare, leur méthode n'est pas si nécessaire qu'on en puisse tirer un grand secours. Pour quels savants écrit donc M. Simon, si ce n'est pour ces esprits aussi foibles et aussi vains que curieux, qui ne trouvent rien de savant s'il n'est extraordinaire et nouveau. M. Simon a écrit pour satisfaire, ou plutôt pour irriter leur cupidité et l'insatiable démangeaison qu'ils ont de savoir ce qui n'est bon qu'à les perdre.

IX. Recommandation des interprétations du socinien Crellius.

C'est à quoi servent les louanges que notre auteur donne à Crellius. Elles sont d'abord précédées par celles dont Grotius,

¹ Orat. 33.

le premier des commentateurs (dans l'idée de M. Simon ¹), relève cet unitaire, qui l'ont entraîné lui-même dans les explications sociniennes. Voilà déjà un grand avantage pour Crellius : dans la suite on n'entend parler M. Simon ², que de la grande réputation, que du discernement, du bon choix, de l'attachement au sens littéral, qu'on trouve dans cet auteur, qui est tout ensemble, « grammairien, philosophe et théologien, et qui cependant n'est pas beaucoup étendu ³; » c'est à dire, qu'on y trouve tout, et dans le fond et dans les manières, avec la brièveté, qui est le plus grand de tous les charmes dans les écrits qu'on représente si pleins. C'est tout ce qu'on pouvoit proposer d'attraits pour le faire lire; et pour disposer à le croire, qu'y avoit-il de plus engageant que de dire ⁴, « non seulement qu'il va presque toujours à son but par le chemin le plus court; mais encore que sans s'arrêter à examiner les diverses interprétations des autres commentateurs, il n'oublie rien pour établir les opinions de ceux de sa secte; ce qu'il fait, poursuit notre auteur, avec tant de subtilité, qu'aux endroits mêmes où il tombe dans l'erreur il semble ne dire rien de lui-même. » Que prétendez-vous après cela, M. Simon? Vous avez frappé les infirmes d'un coup mortel : dites-leur tant qu'il vous plaira, que le socinianisme est nouveau, qu'il est mauvais, votre lecteur demeure frappé de l'idée que vous lui donnez des explications de cette secte. Ce qui en rebute, c'est la violence qu'elle fait partout à l'Écriture et à l'idée universelle du christianisme; mais vous levez cette horreur en faisant paroître les interprétations de Crellius si naturelles, si concluantes, qu'on croit les voir sortir comme d'elles-mêmes de la simplicité du texte sacré; en sorte qu'on est porté à regarder l'auteur comme un homme *qui ne dit rien de lui-même*. Encore si vous releviez en quelques endroits les absurdités manifestes de ces explications, ce que vous en dites d'avantageux pourroit inspirer quelques précautions contre ses artifices; mais en ne montrant que les avantages d'un auteur qui a séduit Grotius, on pousse dans ses lacets, non seulement les esprits vulgaires, mais encore les savants curieux que la nouveauté tente toujours.

Je ne finirois jamais, si je voulois raconter tous les tours malins de Crellius, soigneusement rapportés par M. Simon ⁵, pour éluder la divinité de Jésus-Christ, en sa qualité de Fils de Dieu, et l'adoration qu'elle lui attire. Il devoit expliquer du

¹ P. 802, 805. — ² Ibid. 847, et seq. — ³ Ibid. 846. — ⁴ Ibid. 85. —

⁵ Ibid. 847 et seq.

moins ce qu'il trouvoit dans les Pères , pour montrer les caractères particuliers de cette adoration qui la distinguent de toutes les autres ; mais non , par les soins de M. Simon , nous apprendrons bien les difficultés et les détours ; et cependant nous ignorerons les solides solutions des saints docteurs. C'est la critique à la mode , et la seule qui peut contenter les curieux.

X. Le critique se laisse embarrasser des opinions des sociniens , et les justifie par ses réponses.

Parmi une infinité de passages de notre auteur , que j'ometts , je n'en puis dissimuler quelques uns , qui à la fin feront connoître de quel esprit il est animé. « Schilchtingius ¹ , dit-il , donne un nouveau sens aux paroles de saint Jean , *Verbum erat apud Deum*. Car il croit que Jésus-Christ étoit avec Dieu (*apud Deum*) , parce qu'il étoit en effet monté au ciel , et il le prouve par cet autre passage du même évangéliste : *personne ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel*, etc. Sur quoi il s'étend au long dans la note sur cet endroit , comme si Jésus-Christ avoit voulu prouver en ce lieu , qu'il étoit au dessus de Moïse et des prophètes , parce qu'il n'y a que lui qui soit véritablement monté au ciel , et qui en soit descendu , en sorte qu'il aura appris dans le ciel même la doctrine qu'il enseignoit aux hommes. Ce qu'il répète sur le chapitre VI , § 62 du même évangéliste , où nous lisons : *Si donc vous voyez le Fils de l'Homme monter où il étoit auparavant*. » Je rapporte au long ce passage de M. Simon , afin qu'on voie le grand soin de ce critique à mettre dans tout son jour la doctrine des unitaires. Pour ne rien laisser à deviner , il rapporte encore les conséquences de son auteur , qui dit que Jésus-Christ , né sur la terre , ne pouvoit descendre du ciel , ni en être envoyé , s'il n'y montoit : d'où il conclut qu'en effet il y montoit et en descendoit souvent , et que c'est l'unique raison pour laquelle saint Jean a pu dire « qu'il étoit au commencement avec Dieu , *apud Deum*. »

Il n'y a rien de plus pitoyable que tout le raisonnement de cet auteur. Il suppose que Jésus-Christ montoit et descendoit souvent du ciel. C'est sans fondement , et l'Evangile ne nous fait connoître qu'une seule ascension de Jésus-Christ , non plus qu'une seule descente actuellement accomplie.

¹ P. 854.

Le socinien suppose encore que Jésus-Christ n'est né que sur la terre ; c'est la question. Il sait bien que les catholiques le reconnoissent né dans le ciel comme Verbe. Il n'y a donc rien de plus naturel ni de moins embarrassant à un catholique que de répondre à cet hérétique : Qu'en effet le Fils de Dieu est né dans le ciel , et qu'il en est descendu quand il s'est fait homme. C'est aussi à quoi nous conduit la suite du texte sacré. C'étoit au commencement et avant l'incarnation que le Verbe étoit avec Dieu ; c'est dans la suite *qu'il s'est fait homme et qu'il a habité au milieu de nous*, et depuis qu'il a commencé à habiter, c'étoit à Nazareth ou à Capharnaüm qu'il avoit son habitation , et non pas dans le ciel avec son Père. Il n'y a rien là que de clair et de littéral, et M. Simon qui , à cette fois , fait semblant de vouloir répondre à ce socinien , n'avoit que ce mot à dire pour trancher nettement la difficulté ; mais comme si cette réponse , qui est celle de toute l'Eglise , étoit vaine ou obscure, M. Simon n'en dit rien , et comme embarrassé de l'objection , il tire la chose en longueur par ce circuit. « L'interprétation paradoxale et inconnue à toute l'antiquité de ce socinien , a été approuvée de plusieurs unitaires , parce qu'elle a du rapport avec leurs préjugés , et qu'elle *exprime simplement* et sans aucune métaphore les paroles du texte ; mais il est nécessaire en beaucoup d'endroits , surtout dans l'évangile de saint Jean , de recourir aux métaphores pour trouver le sens véritable et naturel. » Ainsi , sans nécessité il abandonne au socinien la simplicité de la lettre , pendant que le texte même est évidemment pour les catholiques. Il se réserve , comme pressé par la lettre , à se sauver par la métaphore. Son recours à l'antiquité , dans cette occasion , aide encore à faire penser qu'il n'a que cette ressource , et il ne travaille qu'à rendre l'erreur invincible du côté de l'Ecriture.

XI. Foiblesse affectée de M. Simon contre le blasphème du socinien Eniedin : la tradition toujours alléguée pour affaiblir l'Ecriture.

C'est encore ce qui lui fait remarquer ce discours de Georges Eniedin ¹ , qui reproche aux catholiques , « que n'y ayant rien de bien formel dans l'Ecriture , d'où l'on puisse prouver clairement la divinité de Jésus-Christ , ils ont tort ou pour mieux traduire , ils n'ont ni prudence ni pudeur d'appuyer un mystère de cette importance sur des conjectures

¹ P. 865.

foibles et sur des passages très obscurs. » Est-il permis de rapporter ces paroles, et de les laisser sans réplique ? Quoi ! nous n'avons que des conjectures, et encore des conjectures foibles et des passages obscurs ? Peut-on s'empêcher de démontrer à ce téméraire socinien, qu'il n'y a rien de plus évident que les passages que nous produisons, ni rien de plus forcé et de plus absurde, que les détours qu'on y donne dans sa secte ? Mais M. Simon aime mieux faire cette réponse embarrassée ¹ : « Sans qu'il soit besoin de venir au détail de cette objection » (vous voyez déjà comme il fuit) « je remarquerai seulement, » poursuit-il, « qu'elle est » (cette objection d'Enienden) « beaucoup plus forte contre les protestants que contre les catholiques, qui ont associé à l'Ecriture des traditions fondées sur de bons actes. » Quelle mollesse ! que la cause de l'Eglise catholique est ravilie dans la bouche de notre critique ! Il n'ose dire nettement et absolument à un socinien, que son objection est foible, qu'elle est nulle, qu'elle est sans force : il dit seulement *qu'elle a plus de force contre les protestants que contre les catholiques* ; et elle en auroit autant contre les derniers que contre les autres, sans le secours de la tradition. C'est la méthode perpétuelle de notre auteur, et nous voyons que toujours et de dessein prémédité, il allègue la tradition pour montrer que l'Ecriture ne peut rien. Les preuves de l'Ecriture tombent ici ; la tradition tombe ailleurs ; tout l'édifice est ébranlé, et ce malheureux critique n'y veut pas laisser pierre sur pierre.

XII. Affectation de rapporter le ridicule que Volzogue, socinien, donne à l'enfer.

Je suis encore contraint d'observer que les objections qu'il affecte le plus de rapporter, sont celles où les sociniens ont répondu je ne sais quoi, qui donne un air fabuleux, et par conséquent ridicule à la doctrine catholique. Telle est celle-ci de Volzogue : « Si on l'en croit, dit M. Simon², tout ce qu'on dit de l'enfer est une fable qui a passé des Grecs aux Juifs, et ensuite aux Pères de l'Eglise. » Qu'est-ce que cela faisoit à la critique ? On sait assez que les sociniens rejettent l'éternité des peines ; et si M. Simon ne le vouloit pas laisser ignorer à ceux qu'il instruit si bien de cette religion, il pouvoit dire leurs sentiments en termes plus simples ; mais de choisir un passage où l'on affecte de donner l'idée d'aller chercher dans la fable

¹ P. 865 et 866. — ² Ibid. 860.

l'origine des enfers, pour insinuer tout le ridicule qu'on y peut trouver, et représenter les saints Pères dès l'origine du christianisme, comme de débiles cerveaux, qui ont reçu des mains des poètes et de celles des Juifs, un conte sans fondement, c'est vouloir gratuitement répéter un blasphème contre le précepte du Sage : « Ne répétez point une parole malicieuse : *Ne iteres verbum nequam* ¹. » Ne le faites pas sans nécessité, ne le faites pas sans y joindre une solide réfutation : autrement la répétition de cette parole maligne, comme celle des médisants, sera un moyen de l'insinuer et un art de la répandre. Il ne suffit pas, après l'avoir répétée, de dire en passant et très froidement, que l'Evangile y est contraire, ce que personne n'ignore, et que vous n'appuyez d'aucune preuve. Ce n'est pas ainsi qu'il faut rejeter les idées qui flattent les sens; il faut ou s'en taire ou les foudroyer.

XIII. La méthode de notre auteur à rapporter les blasphèmes des hérétiques est contraire à l'Ecriture et à la pratique des saints.

Pour moi, je ne conçois pas comment M. Simon a osé répéter tant d'impiétés et tant de blasphèmes sans aucune nécessité, le plus souvent sans réfutation, et toujours, lorsqu'il les réfute, en le faisant très foiblement et par manière d'acquiescement. *Dieu commandoit de lapider le blasphémateur hors du camp*², pour en abolir la mémoire et celle de ses blasphèmes. Lorsqu'on accusa Naboth d'avoir maudit Dieu et le Roi³, on n'osa point répéter le blasphème qu'on lui imputoit, et on en changea, selon la phrase hébraïque, le terme de *malédiction*, en l'exprimant par son contraire. Saint Cyrille d'Alexandrie, écrivant contre Julien l'Apostat, déclare qu'il en rapporte tout l'écrit pour le réfuter, à la réserve de ses blasphèmes contre Jésus-Christ. Ainsi, l'esprit de ce Père étoit que nous eussions une réponse à cet apostat, sans en avoir les blasphèmes, et l'esprit de M. Simon est que nous ayons les blasphèmes, sans réfutation.

Pour tout remède contre les écrits des sociniens, il dit à la fin⁴, que « s'il n'étoit pas obligé de renfermer dans un seul volume ce qu'il a à dire sur leur sujet, il auroit examiné plus à fond les raisons sur lesquelles ils appuient leurs nouveautés, ce qu'on pourra, dit-il, exécuter dans une autre occasion. » En attendant,

¹ Eccles. xix. 7. — ² Levit. xxiv. 14. — ³ III. Reg. xxi. 10. — ⁴ P. 872.

nous aurons tout le poison de la secte , dans l'espérance que M. Simon *pourra*, dans la suite, non point réfuter ni convaincre, car ce seroit se trop déclarer, mais *examiner plus à fond les raisons dont ils soutiennent leurs nouveautés* : ce qui leur donne autant d'espérance qu'aux catholiques. Le terme de nouveautés dont on qualifie leurs opinions ne fait rien , puisqu'on en dit bien autant de celles de saint Augustin , qu'on ne prétend pas pour cela proposer comme condamnables , et nous avons tout sujet de craindre que si ce qu'a dit M. Simon est pernicieux , ce qu'il promet ne le soit encore davantage.

XIV. Tout l'air du livre de M. Simon inspire le libertinage et le mépris de la théologie, qu'il affecte partout d'opposer à la simplicité de l'Ecriture.

Outre les passages particuliers qui appuient ouvertement les sociniens, tout l'air du livre leur est favorable, parce qu'il inspire une liberté, ou plutôt une indifférence qui affoiblit insensiblement la fermeté de la foi. Ce n'est point cette force des saints Pères, qui, sans rien imputer aux hérésies qui ne leur convienne, découvrent dans leurs caractères naturels, quelque chose qui fait horreur. M. Simon, au contraire, par une fausse équité, que les sociniens ont introduite, ne veut paroître implacable envers aucune opinion, et paroît vouloir contenter tous les partis. Il inspire encore partout une certaine simplicité que les mêmes sociniens ont tâché de mettre à la mode. Elle consiste à dépouiller la religion de ce qu'elle a de sublime et d'impénétrable, pour la rapporter davantage au sens humain. Dans cet esprit, il ne fait paroître que du dégoût et du dédain pour la théologie, je ne dis pas seulement pour la théologie scolastique, qu'il méprise au souverain degré, mais pour toute la théologie en général; ce qui est encore une partie de cet esprit socinien qu'il a fait régner dans tout son livre.

Pour l'entendre, il faut remarquer que dans son style, le littéral est opposé au théologique. Par exemple, il blâme Servet de s'être attaché à réfuter certains passages dont se servoit Pierre Lombard, « sans considérer, dit-il¹, que les anciens docteurs de l'Eglise ont appliqué à la Trinité certains passages plutôt par un sens théologique que littéral et naturel; » comme si la théologie, c'est à dire la contemplation des mystères sublimes de la religion n'étoit par fondée sur la lettre et sur le

¹ P. 821.

sens naturel de l'Ecriture, ou que les sens qu'inspire la théologie fussent forcés et violents, et que ce fussent choses opposées d'expliquer théologiquement l'Ecriture, et de l'expliquer naturellement et littéralement. C'est ce qu'il inculque en un autre endroit et d'une manière encore plus forte, lorsque en parlant de saint Augustin, il ose dire¹ : « Qu'il se faut précautionner contre lui, en lisant dans ses écrits plusieurs passages du Nouveau Testament, qu'il a expliqués par rapport à ses opinions sur la grâce et sur la prédestination, » ce qu'il conclut en disant : *Que ses explications sont plutôt théologiques que littérales* ; ce qui est, dans le style de cet auteur, le comble de ce qu'on peut dire pour les décrier. C'est le langage ordinaire de notre critique, et on le trouvera semé dans tout son livre.

Ainsi, l'idée qu'il attache aux explications théologiques, est d'avoir je ne sais quoi de subtil et d'alambiqué, qui s'écarte du droit sens des livres saints, qui, par conséquent, doit être suspect, puisqu'il se faut *précautionner contre*. C'est ce qu'il attribue perpétuellement à saint Augustin, qui est devenu l'objet de son aversion, parce qu'on trouve dans ses écrits, plus peut-être que dans tous les autres, cette sublime théologie qui nous élève au dessus des sens et nous introduit plus avant dans le cellier de l'Epoux ; c'est à dire dans la profonde et intime contemplation de la vérité.

XV. Suite du mépris de M. Simon pour la théologie : celle de saint Augustin et des Pères contre les ariens méprisée : M. Simon qui prétend mieux expliquer l'Ecriture qu'ils n'ont fait, renverse les fondements de la foi, et favorise l'arianisme.

Les endroits où M. Simon fait le plus semblant de louer la théologie, et sous le nom de théologie, la doctrine même de la foi, sont ceux où, par de sourdes attaques, il travaille le plus à sa ruine. En parlant encore de saint Augustin et de ses traités sur saint Jean : « Il y établit, dit-il², plusieurs beaux principes de théologie, et c'est ce qu'on y doit plutôt chercher que l'interprétation de son Evangile. » Ainsi, les principes de la théologie sont quelque chose de séparé de l'interprétation de l'Evangile : c'est une production de l'esprit humain, plutôt que le fruit naturel de l'intelligence du texte sacré. Remarquez qu'il s'agit ici de ces beaux principes de théologie par lesquels saint Au-

¹ P. 291. — ² Ibid. 210, 250.

gustin concilie avec l'origine et la mission du Fils de Dieu, sa divinité éternelle. Au lieu que ces grands principes de saint Augustin font la principale partie du sens littéral de l'évangile de saint Jean, et en font le plus pur esprit, M. Simon les fait voir comme distingués du sens de cet évangile. Encore s'il nous avoit dit quelque part, que par le sens de l'Evangile, ou par le sens de la lettre, il entend celui qu'on appelle le grammatical et la simple explication des mots, bien qu'il ne parlât pas correctement, on le pourroit supporter, puisque la saine doctrine demeurerait en son entier; mais non, il fait partout le théologien, et travaille seulement à nous insinuer que sa théologie, qui est, comme on a vu et comme on verra, l'arienne et la socinienne, peut-être un peu déguisée, est fondée sur le texte, pendant que celle de saint Augustin, qui en ce point comme dans les autres, est celle de toute l'Ecole et des interprètes, n'est plus qu'un discours en l'air et détaché de la lettre; et tout cela s'insinue en faisant semblant de louer ces beaux principes de théologie et saint Augustin qui les débite. On n'entend partout que ces beaux mots : « Ce grand homme, ce saint évêque, ce savant évêque, ces belles leçons de théologie; ces beaux principes. » Telles sont les louanges de M. Simon, semblables à celles des Juifs et des gentils, qui saluoient notre Seigneur dans sa passion. Comme eux, il salue les Pères en qualité de prophètes, à condition d'être frappés, et les coups suivent de près la gémulation.

Et pour montrer avec encore plus d'évidence que ces beaux principes, comme il les appelle, sont l'objet de son mépris, il ne faut que considérer ce qu'il en dit dans un autre endroit ¹ : « Saint Augustin explique dans son second livre de la Trinité plusieurs passages du nouveau Testament, où il est parlé du Fils et du Saint-Esprit, comme s'ils étoient inférieurs au Père » (ce sont ceux où il est parlé du Fils de Dieu comme n'ayant rien de lui-même, et les autres de même nature). Là il rapporte en abrégé les principes de saint Augustin, qui constamment sont les mêmes dans ce second livre de la Trinité que dans les traités sur saint Jean; et sans qu'il soit nécessaire d'entrer ici dans le détail de ces principes, voici à quoi M. Simon les fait aboutir ² : « Il propose en même temps cette règle qu'on doit toujours se remettre devant les yeux, qu'il n'est pas dit en ce lieu là que le Fils soit inférieur au Père, mais seulement qu'il est né de lui : ces expressions ne marquent pas son inégalité.

¹ P. 272, 273.

mais seulement son origine. » Voilà sans doute la théologie de saint Augustin expliquée en termes clairs (car l'auteur n'en manque pas quand il veut). Il faudroit donc l'approuver aussi clairement qu'il l'énonce, puisque sans elle la foi ne subsiste plus. Mais voyons ce que dira notre auteur, et apprenons de plus en plus à le connoître. Voici les paroles qui suivent incontinent après celles que nous venons de rapporter ¹. Il y a beaucoup d'esprit et beaucoup de jugement dans ces réflexions : « elles donnent un grand jour à plusieurs passages du nouveau Testament, qui paroissent embarrassés. » On voit ici la louange, et, pour ainsi dire, la salutation de M. Simon, et voici le coup aussitôt après. « Mais après tout, » poursuit-il, « elles ne sont point capables de résoudre toutes les difficultés des ariens. » Il faut que M. Simon prête la main à saint Augustin et à l'Eglise, qui jusqu'à lui constamment se défendoit de cette sorte. Je n'ai que faire d'entrer en raisonnement avec lui sur ses prétendues défenses. Un homme qui prétend défendre la foi contre l'hérésie arienne mieux que les Pères ne faisoient lorsque l'Eglise étoit toute en action pour la combattre, dès là doit être suspect ; et il ne faut pas aller bien loin pour trouver dans notre auteur l'arianisme à découvert. « Pour faire voir, dit-il ², que ce passage, *ma doctrine n'est pas ma doctrine*, se peut entendre, en Jésus-Christ, de la nature divine, saint Augustin rapporte pour exemple cet autre endroit de saint Jean, où il est dit que le Père a donné la vie au Fils ; et comme cela signifie qu'il a engendré le Fils qui est la vie, de même lorsqu'il dit qu'il a donné la doctrine au Fils, on entend facilement qu'il a engendré le Fils qui est la doctrine. » Voilà encore une fois la doctrine de saint Augustin bien expliquée ; mais pour être plus clairement censurée par les paroles suivantes : « Cela, dit-il ³, paroît plutôt appuyé sur un raisonnement que sur les paroles du texte. » Ainsi, cette parole du Sauveur, « le Père a donné la vie au Fils ⁴, » ou comme porte le texte, « de même que le Père a la vie en lui, de même aussi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même, » ne veut pas dire naturellement que le Fils reçoit la vie de son Père aussi parfaitement et aussi substantiellement que le Père même la possède ; cette explication est de l'homme plutôt que du texte sacré. Saint Augustin, et non seulement saint Augustin, mais saint Athanase, mais saint Basile, mais saint Grégoire de Nazianze et les autres Pères de cet âge (car ils sont tous d'accord en ce point) n'ont pas dû presser les ariens par un pas-

¹ P. 272, 273, 274. — ² Ibid. 272 et 274. — ³ Ibid. — ⁴ Joan. v. 26.

sage si formel. Après treize cents ans M. Simon leur vient faire leur procès avec une autorité absolue, et leur apprendre que le sens qu'ils ont opposé aux ariens n'est qu'un raisonnement humain. Jusqu'à quand ce hardi critique croira-t-il que celui qui garde Israël sommeille et dort? Jusqu'à quand croira-t-il qu'il peut débiter un arianisme tout pur, et mépriser tous les Pères, à cause qu'il mêle avec des louanges les opprobres dont il les couvre : car écoutons comme il continue ¹. « On peut expliquer sur le même pied le premier passage, *comme le Père a la vie en soi, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même*. Il est vrai que la plupart des commentateurs l'entendent de la divinité; mais le sens le plus naturel est de l'entendre de Jésus-Christ en qualité d'envoyé. » C'est l'arrêt de M. Simon, qui en sait plus lui seul que tous les commentateurs. que saint Augustin, que tous les Pères. Mais pendant que ce téméraire critique veut mieux dire qu'eux tous, visiblement il ne dit rien. Son dénouement est que dans ces passages il faut regarder le Fils, non pas comme Dieu ou comme homme, « mais comme l'envoyé du Père, pour annoncer aux hommes la nouvelle loi ². » Or, ce n'est pas là le dénouement, mais le nœud même et la propre difficulté qui est à résoudre, et que les Pères vouloient éclaircir. Il s'agissoit, dis-je, d'expliquer, non pas que Jésus-Christ fût l'envoyé de son Père; mais comment étant son envoyé, il étoit en même temps son égal. Les prophètes étoient envoyés, et comme Jésus-Christ étoit envoyé, selon la définition de M. Simon, pour annoncer aux hommes la nouvelle loi, Moïse étoit envoyé pour leur annoncer la loi ancienne; mais Moïse ne disoit pas pour cela : « Comme le Père a la vie en soi, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en soi : » et encore, « tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement, » et avec une égale perfection, et encore, « tout ce qui est à vous est à moi, et tout ce qui est à moi est à vous : » et enfin, « moi et mon Père nous ne sommes qu'une même chose. » Il falloit donc distinguer l'envoyé qui parloit ainsi, et qui s'égaloit à Dieu dans sa nature comme son Fils unique et proprement dit, d'avec les autres envoyés, et Moïse même, qui parloient comme simples serviteurs. C'est ce que les Pères ont fait parfaitement, en disant que le Fils de Dieu est envoyé à même titre qu'il est Fils, sorti du sein paternel pour venir aux hommes; en sorte que sa mission n'a point d'autre fondement ni d'autre origine que son éternelle naissance. C'est le principe des Pères pour expliquer

¹ P. 272 et 275. — ² Ibid. 272.

le particulier de la mission de Jésus-Christ, et par le même principe ils ont encore développé comment il est Dieu, et comment en même temps il reçoit tout. Car, même parmi les hommes, le Fils n'en est pas moins homme pour avoir reçu de son Père la nature humaine; au contraire c'est ce qui fait qu'il est homme: ainsi Jésus-Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, non point par adoption, autrement il ne seroit pas le Fils unique, mais par nature: ce qui ne peut être qu'il ne soit de même nature que son Père. Cette doctrine des Pères concilioit tout et expliquoit, par un seul et même principe, tous les passages de l'Evangile qui paroissent opposés. Si M. Simon n'a pas approuvé cette explication, qui alloit jusqu'au principe de la mission de Jésus-Christ, et si sans se mettre en peine qu'il soit ou Dieu ou un pur homme, il ne veut regarder en lui dans tous ces passages que le simple titre d'envoyé, qui lui est commun avec Moïse et tous les prophètes, il est aisé de comprendre le dessein d'un tel discours. C'est que son auteur ne veut qu'embrouiller la divinité de Jésus-Christ; et en un mot la différence qu'il y a entre les Pères et lui, c'est que les Pères se mettoient en peine de distinguer Jésus-Christ des autres envoyés qui ne sont pas Dieu, et qu'au contraire M. Simon ne s'en soucie pas.

Ainsi, quand ce censeur téméraire s'élève au dessus des Pères, quand il dit avec son audace ordinaire, ils disent bien, ils disent mal, ou qu'il faut aller plus avant qu'eux, et que leur explication n'est pas suffisante, ou qu'elle est forcée et subtile, ou que ce n'est, comme il dit ici, *qu'un raisonnement humain*, il ne faut pas regarder dans ces superbes manières un orgueil commun; mais apprendre à y remarquer un dessein secret de saper le fondement de la foi.

Lors aussi que le même auteur donne de beaux titres aux Pères, ou qu'il semble louer leur théologie, il ne faut pas oublier que les louanges sont l'introduction de quelque attaque ou cachée ou à découvert, et que ce mot de théologie a dans sa bouche une autre signification que dans la nôtre. C'est une secrète intelligence et un chiffre, pour ainsi dire, de notre auteur avec les sociniens, qui, sous le nom d'interprétations théologiques, leur fait entendre un raisonnement de pur subtilité, qui n'a point de fondement sur le texte.

XVI. Que les interprétations à la socinienne sont celles que M. Simon autorise, et que celles qu'il blâme comme théologiques sont celles où l'on trouve la foi de la Trinité.

Il ne sert de rien d'objecter que M. Simon nous avoit donné d'abord et dans sa préface d'autres idées de la théologie et des explications théologiques. Je ne m'en étonne pas. Il falloit bien trouver un moyen d'introduire ses nouveautés par des manières spécieuses : mais il change bientôt de langage, et dans toute la suite de son livre, le nom de théologien devient un nom de mépris ; témoin ce qu'il dit de Titelman, savant cordelier du siècle passé, dont les Paraphrases sur saint Paul et sur les Epîtres canoniques sont estimées de tout le monde. Cependant M. Simon lui lance ce trait ¹. « Comme il étoit théologien de profession, il substitue souvent les préjugés de sa théologie en la place des paroles de saint Paul ; » c'est à dire, à le bien entendre, que les théologiens sont des entêtés, qui attribuent à saint Paul leurs sentiments, leurs préjugés, leur théologie. C'est déjà un trait assez piquant contre les théologiens ; mais entrons un peu dans le fond : voyons quels sont ces préjugés de Titelman, et quelle est la théologie qu'y blâme notre critique. C'est entre autres choses qu'en expliquant ces paroles de saint Jean, *et hi tres unum sunt*, « ces trois ne sont qu'un ², » il y fait voir l'unité parfaite des trois Personnes divines, « tant en substance, que dans leur concours à témoigner que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Tout catholique doit approuver cette explication ; mais M. Simon la critique. Selon lui, ce mot de *substance* est de trop dans la paraphrase de Titelman : il falloit laisser indécis si les trois Personnes divines ont la même essence. Voilà le crime de ce savant religieux, et c'est pourquoi on le traite de théologien, qui *substitue sa théologie et ses préjugés à la place des paroles de l'Ecriture*.

Ce passage de M. Simon, qui découvre si bien son fond, mérite d'être transcrit tout au long. Après avoir rapporté ³ la paraphrase de ces paroles, *non est volentis*, etc. qui lui paroît « plutôt d'un théologien que d'un paraphraste, qui ne doit point s'éloigner de la lettre de son texte, » ce critique continue en cette manière : « Il a suivi la même méthode sur les Epîtres canoniques, qu'il explique à la vérité clairement et en peu de mots ; mais il ne satisfait point les personnes qui cherchent des

¹ Ibid. 564. — ² I. Joan. v. 7. — ³ Ibid. 564 et 565

interprétations purement littérales et sans aucune restriction. » Nous allons voir qui sont ces personnes que M. Simon veut qu'on satisfasse. « Il ne pouvoit par exemple, poursuit-il, exposer avec plus de netteté ce passage de l'épître de saint Jean ¹, *ces trois ne sont qu'un*, que par cette autre expression, et ces trois Personnes ne sont qu'une même chose, tant dans leur substance que dans le témoignage qu'elles rendent unanimement à Jésus-Christ, qu'il est le vrai Fils de Dieu. » Cette paraphrase est donc nette : il se faut bien garder d'en blâmer le fond ; car ce seroit se déclarer trop ; mais voici le mal : « Titelman donne cependant occasion aux anti-trinitaires de dire qu'il a trop limité le sens de ce passage dans l'idée qu'il s'est proposée de ne donner que de simples éclaircissements. « Sans doute les anti-trinitaires trouvent très mauvais, et M. Simon avec eux, que Titelman ait interprété *un en substance*. Il se falloit bien garder de trouver cette unité dans ce passage. M. Simon veut qu'on satisfasse ces judicieux interprètes lessociniens, et que jamais on ne trouve le mystère de la Trinité dans l'Ecriture. Y trouver *l'unité de substance*, c'est faire le théologien, et cela n'est pas littéral. On dira que je lui impose, et qu'il rapporte seulement le goût des sociniens sans l'approuver. Achéons donc la lecture de notre passage, qu'il finit ainsi : Mais il est difficile de trouver des paraphrastes qui ne soient point tombés dans *ce défaut*, dont les anti-trinitaires mêmes, qui veulent passer pour exacts, ne sont pas exempts. » Laissons à part la louange qu'il veut donner en passant à ses anti-trinitaires, et concluons que, selon lui, c'est un défaut à Titelman d'avoir expliqué *un en substance*. Cela n'est pas de son texte. Dorénavant on ne pourra pas en interprétant la lettre de l'Ecriture y trouver la foi de l'Eglise ; ce sera un défaut en interprétant : *Moi et mon Père nous ne sommes qu'un* ², de dire que cette vérité est dans l'essence : il sera aussi peu permis, en interprétant cet autre passage : *Baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, d'exposer qu'on est baptisé au nom de ces trois Personnes comme étant égales, encore moins en interprétant : *le Verbe étoit Dieu*, d'ajouter qu'il l'est proprement et par nature : tout cela doit être banni ; il faut satisfaire ceux qui cherchent les interprétations littérales et sans restriction. Ainsi, la véritable méthode est de laisser tout en l'air, et de permettre aux sociniens leurs faux fuyants aussi absurdes qu'impies, à peine d'être déclaré *théologien de profession*,

¹ Joan. III. 7. — ² Ibid. x. 30.

attaché à ses préjugés, et incapable d'expositions littérales. En un mot, les théologiens sont trop entêtés ; ils veulent trouver leur théologie, c'est à dire, la foi de l'Eglise et la doctrine des Pères, dans l'Ecriture : ce sont de mauvais commentateurs : il faut remettre l'intelligence du texte sacré entre les mains des critiques, à qui tout est indifférent, et c'est à eux qu'on doit laisser ce sacré dépôt.

XVII. Mépris de l'auteur pour saint Thomas, pour la théologie scolastique, et sous ce nom pour celle des Pères.

On sera bien aise de voir ce que notre auteur a pensé de saint Thomas ; mais il se garde bien de se déclarer d'abord, et on croiroit qu'il lui veut donner les louanges qui lui sont dues. « On attribue, » dit-il, « à ce saint un autre ouvrage sur le nouveau Testament, qui n'est pas moins digne de lui que le premier ; c'est un ample commentaire sur toutes les épîtres de saint Paul. » Arrêtons-nous un moment. *On attribue*. M. Simon sauroit-il quelqu'un qui ôtât ce livre à saint Thomas ? Cela jusque ici n'est pas venu à la connoissance des hommes ; mais les critiques découvrent par leur art des choses que les autres ne soupçonnent pas. Passons sur ces vanités, venons au fond. « On attribue donc à saint Thomas un Commentaire sur saint Paul, où il fait paroître beaucoup d'érudition. Le fond de ce livre est pris des Pères et des autres commentateurs qui l'ont précédé ; mais il en rapporte plutôt le sens que les paroles. » Jusque ici il paroît le vouloir louer ; mais c'est par là qu'un fin détracteur introduit sa maligne critique, et il tourne tout court en disant : « Sa méthode étant de raisonner sur les matières de la religion (remarquez ce style), il a mêlé plusieurs leçons de son art dans ses explications, » qui deviendront par conséquent fort théologiques ; c'est à dire, peu véritables, aussi bien que peu littérales, selon le langage de M. Simon ; et c'est pourquoi il conclut ainsi : « En un mot son Commentaire sur saint Paul est l'ouvrage d'un habile théologien, mais scolastique. » Remarquez encore : « ce n'est pas absolument un habile théologien, c'est un habile théologien scolastique, qui, poursuit-il, traite un grand nombre de questions qui ne sont guère d'usage que dans les écoles, et qui éloignent même quelquefois du véritable sens de saint Paul. » Voilà où notre auteur en vouloit venir ; c'étoit à insinuer qu'un « théologien scolastique, est né

pour éloigner du vrai sens de l'Écriture, et que c'est en quoi consiste son habileté. C'est pourquoi il donne d'abord cette idée vague de saint Thomas, et sous le nom de saint Thomas des théologiens scolastiques : que leur méthode est de raisonner sur les matières de religion ; comme si cela leur étoit particulier. » Quoi qu'il en soit, saint Thomas est un raisonneur sur la religion, et encore sans distinguer qu'il y a là du bien et du mal, du bien à raisonner pour l'éclaircir, du mal à raisonner, ou pour en douter, ou pour en venir à des discussions trop curieuses. Mais il n'en demeure pas là. Il vouloit mener son lecteur au mépris de la scolastique, pour le pousser plus avant encore ; c'est à dire, jusqu'au mépris de la théologie plus ancienne de saint Augustin et des Pères ; et pour cela il ajoute : « C'est sur ce pied là » (sur le pied d'un habile théologien scolastique qui éloigne du vrai sens de l'Écriture et de saint Paul), « C'est donc, dit-il ¹, sur ce pied là que saint Thomas s'étend d'abord assez au long sur ces mots de l'épître aux Romains, *Qui prædestinatus est Filius Dei*. » Il paroît tout rempli de l'explication de saint Augustin et des autres commentateurs, qui veulent que Jésus-Christ soit prédestiné. Car il en revient souvent là ; et la prédestination de Jésus-Christ, qui doit faire la consolation des fidèles, est l'objet de son aversion. Mais sans entrer maintenant dans cette dispute, on voit par cet exemple, que M. Simon n'attaque pas seulement la théologie scolastique ; mais sous le nom de la scolastique, la théologie de saint Augustin, quoiqu'elle soit celle des autres commentateurs.

Au reste, c'est à cet auteur téméraire un argument contre saint Thomas d'avoir suivi saint Augustin : c'est de quoi lui faire blâmer la théologie de ce chef de l'Ecole. Pour être bon théologien au gré de M. Simon, il eût fallu comme lui mépriser saint Augustin, l'abandonner principalement sur l'épître aux Romains et sur cette haute doctrine de la grâce et de la prédestination, qui est née pour attérer l'orgueil humain ; c'est ce que M. Simon inculque : il falloit enfin commencer par assurer que Jésus-Christ, qui est le chef et le modèle des prédestinés, n'a point été prédestiné lui-même ; c'est à dire, que le mystère de l'incarnation n'a été ni prévu, ni défini, ni préordonné, ni prédestiné de Dieu ; ce qui n'est pas seulement une impiété, mais encore une absurdité manifeste, comme il a déjà été dit.

¹ P. 473, 474.

XVIII. Historiette du docteur d'Espense, relevée malicieusement par l'auteur, pour blâmer Rome et de mépriser de nouveau la théologie, comme induisant à l'erreur.

Voici encore sous le nom du docteur d'Espense un trait de malignité contre la théologie ou plutôt contre la religion. « Il nous apprend, » dit-il ¹, « qu'un gentilhomme romain, qui n'étoit pas ignorant, lui disoit souvent, que ceux de son pays avoient un grand éloignement de l'étude de la théologie, de peur de devenir hérétiques; qu'ils s'appliquoient seulement au droit civil et au droit canon, qui leur ouvroit le chemin dans la route, pour parvenir aux évêchés, au cardinalat, et aux plus grandes nonciatures. » On m'avouera que ni le discours de ce gentilhomme, ni le récit de d'Espense ne servoit de rien à la critique, si ce n'est à celle qui fait les moqueurs, qui se livrent à l'esprit de dérision tant réprouvé dans l'Ecriture, sans même épargner la religion et l'Eglise. Cette remarque de M. Simon n'est bonne qu'à faire penser aux libertins, qu'en étudiant la théologie, c'est à dire, en approfondissant la doctrine chrétienne, on s'en dégoûte et on devient hérétique : que c'est là le sentiment de l'Italie et de Rome même, et que toute l'étude de ce pays là n'est que politique et intérêt. Peut-on faire une plus sanglante et plus insolente satire, je ne dirai pas seulement de Rome, mais encore de la religion et de la foi? Mais de peur qu'on ne s'imagine que cette satire de notre critique ne regarde Rome que pour le temps de d'Espense, ce moqueur continue en cette sorte : « Je me trompe fort si cet esprit ne règne encore présentement à Rome, et même dans toute l'Italie. » Tout le monde y est dans l'esprit de ce prétendu gentilhomme de d'Espense. Que les sociniens, que les protestants seront contents de M. Simon : qu'il sait flatter agréablement leur goût et cet esprit de satire qui les a poussés dans le schisme. Cependant ce satirique malin fait cette morsure en jouant. Ce n'est pas lui, c'est d'Espense, c'est « un gentilhomme qui n'étoit pas ignorant; » car il en falloit encore marquer ce petit éloge, afin que ses sentiments fussent mieux reçus; et pour conclusion, une satire si mordante se tourne en forme d'avertissement par ces dernières paroles : « Peut-être, » continue M. Simon, « seroit-il à désirer qu'en France les personnes de qualité, qui sont élevées aux plus grandes dignités de l'Eglise, étudiassent un peu

¹ P. 593.

moins de théologie scolastique, et qu'ils s'appliquassent davantage à l'étude du droit et de la pratique des affaires ecclésiastiques. » C'est ainsi qu'après avoir satisfait à sa malignité, il fait encore semblant de vouloir servir ceux qu'il déchire, et entrer dans leur sentiment.

Au reste, s'il agissoit avec un peu de sincérité et de bonne foi, après avoir attaqué obliquement à sa manière la théologie scolastique, il n'auroit pas tourné tout court à la pratique et au droit; il auroit marqué du moins en un mot « à ces gens de qualité, » qu'il veut instruire pour la prélature, qu'il y a une théologie encore plus nécessaire aux prélats que tous les canons, qui est celle de l'Écriture et des Pères, à moins qu'on ne mette, avec notre auteur, l'étude de l'Écriture aussi bien que celle des Pères uniquement dans la critique.

XIX. L'auteur, en parlant d'Erasme, continue de mépriser la théologie, comme ayant contraint l'esprit de la religion.

On voit encore une belle idée de la scolastique, et de toute la théologie en général dans la remarque de notre critique sur Erasme. Cet auteur avoit expliqué ces paroles : « Vous êtes Pierre, » et les autres qui établissent la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, d'une manière qui ne laissoit dans l'Écriture aucun vestige de cette primauté. On le reprit avec raison d'une affectation si dangereuse. M Simon observe ¹ « qu'il représentoit que ce qu'il avoit écrit de la primauté du pape, précédoit les disputes qui étoient depuis survenues là dessus, et qu'il n'avoit même rien dit qu'il n'eût en même temps prouvé par les témoignages des anciens Pères; mais on ne l'écoutoit point. » Sur quoi notre auteur fait cette réflexion : « il devoit avoir appris que depuis que la théologie avoit été réduite en art par les docteurs scolastiques, il falloit se soumettre à de certaines règles et à de certaines manières de parler : qu'il ne s'agissoit plus de savoir ce qu'on lisoit dans les anciens écrivains ecclésiastiques, puisqu'il demeurait lui-même d'accord qu'ils ne convenoient point entre eux; outre qu'il n'avoit produit dans ses notes que de simples extraits de leurs ouvrages, qui ne découvroient pas toujours leurs véritables pensées. » L'artifice avec lequel il mêle ici le bien et le mal, ne peut pas être plus dangereux. Il est vrai, c'est tromper le monde que de

¹ P. 535.

lui faire espérer une instruction suffisante de la pensée des saints Pères, lorsqu'on n'en produit que des extraits, et c'est une illusion que M. Simon fait souvent à ses lecteurs. Il falloit donc s'en tenir à cette réponse pour convaincre Erasme ; mais ce n'est pas ce que vouloit notre critique, et il falloit que la scolastique reçût une atteinte. Il la taxe donc premièrement d'avoir réduit *la théologie en art*, expression qui, d'abord présente à l'esprit un sens odieux, comme si on avoit dégénéré de la simplicité primitive de la doctrine chrétienne. La théologie n'est pas un art. C'est la plus sublime des sciences ; et pour s'être astreinte à une certaine méthode, elle ne perd ni son nom, ni sa dignité. Mais passons à M. Simon, un terme ambigu, quoique suspect dans sa bouche. Le reste de son discours enveloppe, dans sa confusion, tout ce qui se peut penser de plus malin. Car que veut dire, que depuis la scolastique, « il falloit se soumettre à de certaines règles et à de certaines manières de parler ? » Est-ce que la théologie n'avoit point de règle avant les docteurs scolastiques, et que les conciles et la tradition n'en prescrivoient point aux fidèles et aux docteurs ? Pourquoi donc donner cette idée de la scolastique, comme si c'étoit elle qui eût commencé à devenir contraignante et à gêner les esprits ? N'avoit-on pas auparavant des règles même pour les expressions ? Tout le monde pouvoit-il parler comme il vouloit ? Ne falloit-il pas accommoder son langage aux décrets que faisoit l'Eglise pour la condamnation des hérésies ? M. Simon le pourroit nier, lui qui a blâmé, comme on a vu, les expositions où l'on ajoutoit quelques mots à la lettre de l'Ecriture, pour en fixer plus précisément le sens ; mais l'Eglise n'a jamais été de ce sentiment. Cette règle tant répétée par les scolastiques, par Gerson, par tous les autres docteurs, *nobis ad certam regulam loqui fas est*, n'étoit pas des scolastiques : elle étoit de saint Augustin, de Vincent de Lerins, des autres Pères, et aussi ancienne que l'Eglise.

Ce qu'ajoute M. Simon, que depuis la scolastique « il ne s'agissoit plus de savoir ce qu'on lisoit dans les anciens Pères, qui même ne s'accordoient pas entre eux, » donne encore cette dangereuse idée : qu'on n'a plus d'égard aux discours, des Pères, et qu'il n'est plus permis de parler comme eux ; ce qui, prononcé indéfiniment, ainsi qu'a fait notre auteur, induit un changement dans la doctrine. Mais au contraire les scolastiques veulent qu'on parle toujours comme les Pères ; et si l'on ajoute quelque chose au langage de ces saints docteurs, ce n'est que pour empêcher qu'on n'en abuse, et pour expliquer plus à fond ce qu'ils

n'ont dit qu'en passant, et alors ce qu'on ajoute contre les hérésies venues depuis eux, est non seulement de même parure, mais encore de même force et de même sens que ce qu'ils ont dit. Mais la dernière remarque, par laquelle M. Simon prétend établir qu'il ne s'agit plus de savoir ce qu'on lisoit dans les Pères, à cause qu'ils ne convenoient point entre eux, est l'endroit où il y a le plus de venin ; puisque c'est insinuer, c'est définir en général qu'il n'y a rien de certain à tirer de la doctrine des Pères, et en particulier que par rapport à la primauté de saint Pierre, dont il s'agit en ce lieu, les Pères ne conviennent pas qu'elle soit dans l'Ecriture.

On voit donc que tous les traits de M. Simon contre la théologie scolastique portent plus loin, et que le contre coup en retombe sur la théologie des Pères. En effet selon ses maximes, il ne faut plus de théologie : tout sera réduit à la critique : c'est elle seule qui donne le sens littéral ; parce que sans rien ajouter aux termes de l'Ecriture pour en faire connoître l'esprit, elle s'attache seulement à peser les mots : tout le reste est théologique, c'est à dire peu littéral et peu recevable.

XX. Audacieuse critique d'Erasme sur saint Augustin, soutenue par M. Simon : suite du mépris de ce critique pour saint Thomas : présomption que lui inspirent, comme à Erasme, les lettres humaines : il ignore profondément ce que c'est que la scolastique, et la blâme sans être capable d'en connoître l'utilité.

C'est aussi pour cette raison que M. Simon, après avoir rapporté¹ ce que dit Erasme, pour montrer « que saint Augustin n'a pu acquérir une connoissance solide des choses sacrées, *solidam cognitionem rerum sacrarum*, et qu'il est bien inférieur à saint Jérôme, « conclut en cette manière : « En effet, avant que l'étude des belles-lettres et de la critique fût rétablie en Europe, il n'y avoit presque que saint Augustin qui fût entre les mains des théologiens. Il est même encore présentement leur oracle, parce qu'il y en a très peu qui sachent d'autre langue que la latine, et que la plupart suivent saint Thomas, sans prendre garde qu'il a vécu dans un siècle barbare. »

Il n'y a personne en vérité à qui l'envie de rire ne prenne d'abord, lorsqu'on voit un Erasme et un Simon, qui, sous prétexte de quelque avantage qu'ils auront dans les belles lettres et dans les langues, se mêlent de prononcer entre saint Jérôme et

¹ P. 531.

saint Augustin. et d'adjuger à qui il leur plaît le prix *de la connoissance solide des choses sacrées*. Vous diriez que tout consiste à savoir du grec ; et que pour se désabuser de saint Thomas, ce soit assez d'observer qu'il a vécu dans un siècle barbare ; comme si le style des apôtres avoit été fort poli, ou que pour parler un beau latin. on avançât davantage dans la connoissance des choses sacrées.

Parmi les Pères, saint Augustin est un de ceux qui a le mieux reconnu les avantages qu'on peut tirer de la connoissance des langues, et qui a donné les plus belles leçons pour en profiter. Mais il ne laisse pas de déplorer avec raison la foiblesse et la vanité de ceux qui ont tant d'horreur de l'inélégance ou de l'irrégularité du langage ¹, et il faut que M. Simon, malgré qu'il en ait, cède à la vérité, qui dit par la bouche de ce Père, « que les âmes sont d'autant plus foibles et d'autant plus ignorantes qu'elles sont plus frappées de ce défaut ². »

Je me réjouis donc, aussi bien que M. Simon, de la politesse que l'étude des belles-lettres et des langues a ramenée dans le monde. et je souhaite que notre siècle ait soin de la cultiver. Mais il y a trop de vanité et trop d'ignorance à faire dépendre de là le fond de la science, et surtout de la science des choses sacrées. Et pour ce qui est de la scolastique et de saint Thomas, que M. Simon voudroit décrier à cause du siècle barbare où il a vécu, je lui dirai en deux mots, que ce qu'il y a à considérer dans les scolastiques et dans saint Thomas, est, ou le fond, ou la méthode. Le fond, qui sont les décrets, les dogmes, et les maximes constantes de l'Ecole, ne sont autre chose que le pur esprit de la tradition et des Pères : la méthode, qui consiste dans cette manière contentieuse et dialectique de traiter les questions, aura son utilité, pourvu qu'on la donne, non comme le but de la science, mais comme un moyen pour y avancer ceux qui commencent ; ce qui est aussi le dessein de saint Thomas dès le commencement de sa Somme, et ce qui doit être celui de ceux qui suivent sa méthode. On voit aussi par expérience que ceux qui n'ont pas commencé par là, et qui ont mis tout leur fort dans la critique, sont sujets à s'égarer beaucoup, lorsqu'ils se jettent sur les matières théologiques. Erasme dans le siècle passé, Grotius et M. Simon dans le nôtre, en sont un grand exemple. Pour ce qui regarde les Pères, loin d'avoir méprisé la dialectique, un saint Basile, un saint Cyrille d'Alexandrie, un saint Augustin dont je ne cesserai point d'opposer l'autorité à

¹ De doct. Christ. lib. II. c. XII, XIII. — ² Ibid. c. XIII. n. 20.

M. Simon et aux critiques, quoi qu'ils puissent dire, pour ne point parler de saint Jean de Damas et des autres Pères grecs et latins, se sont servis souvent et utilement de ses définitions, de ses divisions, de ses syllogismes, et pour tout dire en un mot. de sa méthode, qui n'est autre que la scolastique dans le fond. Que le critique se taise donc, et qu'il ne se jette plus sur les matières théologiques, où jamais il n'entendra que l'écorce.

XXI. Louanges excessives de Grotius, encore qu'il favorise les ariens, les sociniens, et une infinité d'autres erreurs.

J'ai réservé à Grotius un chapitre à part¹ pour ne le pas confondre avec les sociniens, dont il s'est pourtant laissé imprimer d'une manière dont M. Simon n'a pu se taire. Car il remarque² « qu'il a fait l'éloge de Crellius et des sociniens, et que le socinien Volzogue a emprunté beaucoup de choses de Grotius. Grotius, de son côté, est redevable d'une partie de ses notes à Socin et à Crellius. » A vrai dire, l'affinité qui est entre eux est extrême. et afin de comprendre jusqu'où elle va, il ne faut qu'écouter Grotius lui-même, « qui fait des vœux, dit M. Simon³, pour la conservation de Crellius et des frères Polonais (on entend bien que c'est à dire les sociniens), afin qu'ils puissent continuer à travailler avec succès sur l'Écriture. »

Mais comme on pouvoit croire que cette prévention de Grotius pour les sociniens n'iroit pas à ce qui regarde la divinité de Jésus-Christ, M. Simon demeure d'accord⁴ qu'il favorise quelquefois (il falloit dire très souvent) l'ancien arianisme, ayant trop élevé le Père au dessus du Fils, comme s'il n'y avoit que le Père qui fût Dieu souverain, et que le Fils lui fût inférieur même à l'égard de la divinité. « Il me semble que c'est assez évidemment être arien que d'enseigner de telles choses. Mais Grotius passe encore plus avant, » et, continue M. Simon, il a détourné et affoibli, par ses interprétations, le sens de quelques passages (il devoit dire de presque tous, et des principaux et des plus clairs) qui établissent la divinité de Jésus-Christ. » Il falloit encore ajouter, qu'il affoiblit la préexistence, puisqu'il détourne jusqu'au passage où Jésus-Christ dit « qu'il est avant qu'Abraham eût été fait, » qui est celui que M. Simon, quand il veut parler en catholique, regarde comme le plus clair de tous.

¹ Voy. Dissert. sur Grotius, ci-dessus, pag. 175 et suiv. — ² Sim. p. 803. — ³ P. 804. — ⁴ Ibid. 805.

Voilà ce que dit M. Simon touchant Grotius ; et ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'incontinent après avoir rapporté toutes ces erreurs, il continue en cette sorte ¹ : *nonobstant ces défauts* comme si c'étoient des fautes de rien , « on doit lui rendre cette justice, que pour ce qui est de l'érudition et du bon sens. il surpasse tous les autres commentateurs qui ont écrit avant lui sur le nouveau Testament. » S'il ne louoit en lui que l'érudition , cette louange ne tireroit pas à conséquence , et feroit voir seulement que personne n'a plus cité de passages des auteurs sacrés et profanes que Grotius, puisqu'il en est chargé jusqu'à l'excès : mais donner la préférence *du bon sens* à un homme qui préfère en tant d'endroits et dans les plus essentiels les interprétations ariennes et sociniennes aux catholiques , c'est insinuer trop ouvertement que *le bon sens* se trouve dans ses interprétations. M. Simon ajoute à tout cela ² « qu'encore que Grotius ne soit pas controversite , il éclaire en plusieurs endroits la théologie des anciens par de petites dissertations qu'il fait entrer de temps en temps dans ses notes ³. Ces petites dissertations peuvent être , par exemple, si l'on veut, celles où il anéantit le précepte contre l'usure et la doctrine de l'immortalité de l'âme. On pourroit encore remarquer celles où il a si bien *éclairci la théologie des anciens*, qu'on ne sait plus quel Verbe il a reconnu, si c'est celui de saint Jean et des chrétiens, ou celui des platoniciens et d'un Philon juif. Par ces curieuses dissertations de Grotius, on pourroit douter si le Verbe et le Saint-Esprit sont deux personnes distinguées, et en particulier, si le Saint-Esprit est quelque chose de subsistant et de coéternel à Dieu. On y pourroit apprendre aussi que les endroits où Jésus-Christ est appelé Dieu, sont plutôt des manières de parler inventées pour relever Jésus-Christ, que des paroles qu'on doit prendre littéralement. Grotius n'oublie du moins aucun endroit des anciens par où l'on puisse embrouiller cette matière, sans qu'on y puisse trouver une claire résolution de cette question. C'est ce qu'on pourroit démontrer si c'en étoit ici le lieu. Ainsi, louer ces dissertation dans un auteur en qui on fait indéfiniment prédominer *le bon sens*, et à qui on donne la gloire d'*avoir éclairci la théologie des anciens*, c'est, non seulement induire les simples en erreur, mais encore tendre des pièges aux demi-savants.

¹ P. 805. — ² Ibid. — ³ Grot. in Luc. VI. 36. In Gen. II. 7. Job. XXXIV. 14. In Eccles. XII. 7. In Sap. XI. 2. In Luc. XX. 38. In Marc. XXVIII. In Joan. I.

XXII. L'auteur entre dans les sentiments impies de Socin, d'Episcopius et de Grotius, pour anéantir la preuve de la religion par les prophéties.

Parmi ces dissertations de Grotius *, qui ont mérité la louange et l'approbation de M. Simon, il faut compter celle, où parlant des passages de l'ancien Testament dont se servent les Evangélistes et les écrivains sacrés, il prétend, comme le récite M. Simon ¹, « que les apôtres n'ont point eu dessein de convaincre les Juifs par ces seules autorités que Jésus fût le véritable Messie. Car il y en a peu, dit Grotius, qu'ils rapportent à cette fin, et ils se contentent, pour prouver la mission de Jésus-Christ, de sa résurrection et de ses miracles. » Voilà en effet le premier sentiment de Grotius, à qui Calovius, dit M. Simon ², « a objecté qu'il rend douteux par cet artifice ce qu'il y a de plus clair dans l'ancien Testament en faveur du Messie.

Il n'y a rien de plus juste que cette censure de Calovius. Cependant après l'avoir considérée, M. Simon passe par dessus, en approuvant le sentiment de Grotius, qui prétend que ces passages sont allégoriques; c'est à dire, qu'ils ont un double sens, qui leur ôte la force de prouver, et ensuite qu'ils ne sont propres qu'à confirmer dans la foi ceux qui y sont déjà bien disposés, et non pas à y amener ceux qui en ont l'esprit éloigné.

Il est vrai, qu'en favorisant ce sentiment de Grotius, M. Simon fait semblant d'y apporter quelques restrictions à sa mode; c'est à dire des restrictions vaines et enveloppées, par où il se prépare des échappatoires, quoiqu'elles soient en effet des convictions de son erreur. « Il se peut faire, » dit-il ³, « que Grotius ait trop étendu son principe (des allégories) mais on ne doit pas le condamner absolument, comme s'il appuyoit le judaïsme. C'est au contraire la seule voie de répondre solidement aux objections des Juifs. » On voit déjà combien foiblement il attaque Grotius : en disant, « il se peut faire. » Il n'y a rien qui favorise plus une objection hardie qu'une réponse molle. Pendant que Grotius tranche le mot, et qu'il ravit aux chrétiens les principales preuves de leur religion, on se contente de le réfuter, en disant : « qu'il se peut faire qu'il ait trop étendu son principe; » mais quel principe? qu'il y a des allégories dans l'Ecriture, ou

* Le fond de tout ce qui est dit dans ce chapitre se trouve dans la *Dissert. sur Grotius*, ci dessus, pag. 181 et suiv.

¹ P. 807. — ² Ibid. 808. — ³ Ibid.

que quelques unes des prophéties que les apôtres appliquent à Jésus-Christ, sont fondées sur des allégories ? qui jamais s'est avisé de le nier ? Son principe donc est de dire que ces allégories doivent avoir lieu dans les principaux passages dont notre Seigneur et les apôtres se sont servis pour établir la venue et les mystères du Messie. Voilà , en effet, le principe de Grotius : d'où il conclut que , pour prouver la mission de Jésus-Christ , les apôtres se contentoient de sa résurrection et de ses miracles. Et M. Simon , loin de combattre un principe si pernicieux , trouve que c'est là au contraire *la seule voie de répondre solidement aux objections des Juifs* ; c'est à dire, que *la seule voie* de leur répondre est de montrer que les principales preuves dont Jésus-Christ et les apôtres se sont servis , n'ont point de force. Un sentiment si propre à excuser les Juifs , étoit digne de Socin et d'Episcopius. Socin , en parlant des prophéties , se contente de dire avec une extrême froideur ¹, qu'il y en a quelques unes dans lesquelles il étoit parlé *en quelque façon* du Messie qui devoit venir, et qu'on pouvoit entendre assez clairement de Jésus de Nazareth. C'est ce qu'il dit dans ce livre des leçons théologiques dont M. Simon a tant recommandé la lecture. On ne pouvoit pas parler plus foiblement des prophéties que cet auteur. En effet, il met si peu dans les prophéties le fondement de la religion chrétienne, qu'il ne croit pas même la lecture du vieux Testament nécessaires aux chrétiens. Episcopius a suivi ses pas. On sait que ce défenseur de l'arianisme étoit un socinien un peu plus modéré , ou plutôt un peu plus couvert que les autres, qui enseigne au reste assez nettement l'indifférence des religions, et ne fait du christianisme qu'une espèce de philosophie peu nécessaire au salut. Un tel homme, qui prenoit si peu d'intérêt à la religion chrétienne , ne devoit être guère touché des prophéties, qui en font la gloire aussi bien que le fondement ; et voici en effet ce qu'il en pense, au rapport de M. Simon : « il examine , » dit ce critique ², « les prophéties et les autres passages de l'ancien Testament qui sont rapportés dans le nouveau ; et comme la plupart y sont cités par forme d'allégories , il ne peut *souffrir l'opinion* de ceux qui croient que les évangélistes et les apôtres ont employé ces allégories pour prouver que Jésus-Christ étoit le Messie ; ce qui est dit-il, contraire au bon sens, et même à la pensée de ceux qui se sont servis les premiers de ces sens mystiques. Il se sont contentés des miracles et de la résurrection de Jésus-Christ, pour

¹ Instit. Theolog. præf. part.^e I. — ² P. 801.

prouver aux fidèles qu'il étoit le Messie, ayant proposé ces sortes d'interprétations à ceux qui l'avoient reconnu. »

Voilà donc d'où nous est venu le mépris des prophéties. Fauste Socin a commencé de les affoiblir : Episcopus leur a ôté toute leur force, jusqu'à ne *pouvoir souffrir*, dit M. Simon, qu'on les fit servir de preuves : Grotius a copié Episcopus, et a tâché d'établir son sentiment par toutes ses notes, et M. Simon marche sur leurs pas.

La manière dont il répond à Episcopus découvre le fond de son cœur. Car après avoir déclaré que cet auteur ne peut souffrir la preuve des prophéties, au lieu de confondre son impiété par quelque chose de fort, M. Simon ne lui oppose que cette foible défense¹ : « Mais il semble qu'une bonne partie de ces autorités de l'ancien Testament pouvoient aussi faire quelque impression sur l'esprit des Juifs mêmes, qui n'étoient point encore convertis, voyant que leurs docteurs les avoient aussi appliquées au Messie. »

C'est ainsi qu'il a coutume de fortifier les arguments des sociniens, auxquels il ne répond qu'en tremblant. *Il semble*, dit-il, il n'en sait rien, qu'une bonne partie de ces passages, il ne dit pas même que c'est la plus grande, *pouvoient faire*, non pas même une forte-impression, mais *quelque impression*. Mais peut-être qu'ils pourront faire du moins cette impression telle quelle par la force même des passages? Point du tout; c'est à cause que les *docteurs Juifs*, en les appliquant à d'autres, *les ont aussi appliqués au Messie*. La belle ressource pour l'Evangile! toute la force des prophéties consiste à faire *peut-être* quelque impression sur les Juifs, non par les paroles mêmes, mais à cause que leurs docteurs leur auront donné un double sens, dont ils en auront appliqué un au Messie, sans y être forcés par le texte; comme si le Saint-Esprit avoit craint de parler trop clairement par lui-même.

XXIII. On démontre contre Grotius et M. Simon, que Jésus-Christ et les apôtres ont prétendu apporter les prophéties comme des preuves convaincantes auxquelles les Juifs n'avoient rien à répliquer.

Je ne pense pas qu'on s'attende ici à une pleine réfutation de cette erreur, que tout chrétien doit détester, dès là qu'elle tend à faire voir, premièrement, que Jésus-Christ et les apôtres ont mal prouvé ce qu'ils vouloient : secondement, que les Juifs

¹ P. 802.

ont raison contre eux, et enfin, que l'Evangile n'est pas clairement fondé sur les prophéties.

Et en vérité on ne comprend pas comment Episcopius et Grotius ont pu dire que les preuves que les apôtres et Jésus-Christ même tiroient de l'ancien Testament, ne fussent pas convaincantes ¹, « puisqu'il est écrit en termes formels que Paul et Apollos même, convainquoient les Juifs en ne disant rien que ce qui est écrit dans les prophètes ² : » ni pourquoi il a plu à ces auteurs de réduire à un petit nombre les passages qu'on opposoit aux Juifs ; puisque saint Paul les en accabloit durant « tout un jour, depuis le matin jusqu'au soir ³ ; » assurant en un autre endroit, qu'on les trouvoit indifféremment dans « toute la lecture des sabbats ⁴, » tant ils étoient fréquents, et pour ainsi dire entassés dans tout le corps de l'Écriture ; en sorte qu'il ne restoit aucune réplique aux Juifs, ni autre chose à saint Paul qu'à s'étonner de leur aveuglement ⁵. Enfin, on ne comprend pas ce qui a pu encore obliger ces mêmes auteurs à réduire la force de la preuve à la résurrection et aux miracles de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ lui-même, après avoir dit aux incrédules : « Mes œuvres rendent témoignage de moi, » ajoute aussitôt après dans le même endroit : « Sondez les Ecritures, car elles rendent aussi témoignage de moi ⁶, » leur montrant les deux témoignages et les deux preuves de fait sensibles et incontestables, par lesquelles il les convainquoit, les miracles et les prophéties ; témoignages où la main de Dieu étoit si visible, qu'on ne les pouvoit reprocher sans reprocher la vérité même. Et tant s'en faut qu'on doive affoiblir la force des prophéties, qu'au contraire il les faut considérer comme la partie la plus essentielle et la plus solide de la preuve des chrétiens ; puisque saint Pierre ayant allégué la transfiguration de Jésus-Christ comme un miracle dont il avoit lui-même été témoin avec deux autres disciples ⁷, ajoute incontinent : « Et nous avons quelque chose de plus ferme dans les paroles des prophètes, que vous faites bien de regarder comme un flambeau qui luit dans un endroit obscur ; » en sorte qu'on trouve dans ce témoignage les deux qualités qui rendent une preuve complète, la fermeté et l'évidence.

De nous réduire après cela au témoignage des rabbins, comme le fait M. Simon, c'est une erreur manifeste ; puisque ni Jésus-Christ, ni saint Pierre, ni Apollos, ni saint Paul ne produi-

¹ Voy. *Dissert. sur Grotius*, ci-dessus, pag. 182 et suiv. — ² Act. ix. 22

³ Ibid. xxviii. 22. — ⁴ Ibid. xiii. 27. — ⁵ Ib. xxviii. 25. — ⁶ Joan. v., 836. — ⁷ II. Petr. i. 18, 19.

soient point ces docteurs : non que je veuille rejeter le témoignage qu'on tire de leur consentement, qui est un argument, comme on l'appelle, *ad hominem* contre les Juifs, et une nouvelle preuve de l'évidence de l'Écriture. C'est aussi une raison pour prouver qu'il y avoit dans la synagogue une tradition non écrite du sens qu'il falloit donner à plusieurs passages pour y trouver Jésus-Christ ; mais de se servir de ces arguments pour affaiblir celui de l'Écriture et les preuves des prophéties, c'est avoir avec les Juifs, comme dit saint Paul ¹, « les sens obscurs, l'esprit bouché à la vérité, et le voile devant les yeux pour ne pas voir et ne pas sentir la gloire de l'Évangile. »

XXIV. La même chose se prouve par les Pères : trois sources pour en découvrir la tradition : première source, les apologies de la religion chrétienne.

M. Simon allègue ² les Pères en faveur du sentiment de Grotius ; mais il n'en a pu nommer un seul, et nous pouvons, au contraire, les nommer tous contre lui. Mais pour ne pas entreprendre contre notre auteur une dissertation immense, et ne laisser pas cependant sa témérité impunie, nous lui marquerons seulement trois sources, où il auroit pu découvrir, non pas le sentiment des particuliers mais celui de toute l'Eglise.

Je lui nommerai premièrement les apologies de la religion chrétienne, qu'on présentait aux empereurs et au sénat, au nom de tout le corps des chrétiens.

La plus ordinaire objection qu'on leur faisait, c'est qu'ils croyoient en Jésus-Christ sans raison ; mais saint Justin répondoit au nom d'eux tous, que ce n'est pas croire sans raison « que de croire ceux qui n'ont pas dit simplement, mais qui ont prédit toutes les choses que nous croyons, longtemps avant qu'elles fussent arrivées ³ ; » ce qui, selon lui, n'est pas seulement une preuve, mais encore, pour me servir de ses propres termes bien opposés à ceux de M. Simon et de Grotius, la plus grande et la plus forte de toutes les preuves, une véritable démonstration, comme ce saint l'appelle ailleurs.

Tertullien ^{*}, un autre fameux défenseur de la religion chrétienne, dans l'apologie qu'il en adresse au sénat et aux autres chefs de l'empire romain, exclut comme saint Justin, tout

¹ II. Cor III. 16. — ² P. 808. — ³ Just. Apol. II.

* On trouve dans la *Dissert. sur Grotius*, ci dessus, pag. 186 et suiv. qui est ici marqué entre deux crochets.

soupçon de légèreté de la croyance des chrétiens ; « à cause, dit-il, qu'elle est fondée sur les anciens monuments de la religion juïaïque. » Que cette preuve fût démonstrative, il le conclut en ces termes : « Ceux qui écouteront ces prophètes trouveront Dieu ; ceux qui prendront soin de les entendre seront forcés de les croire *qui studuerint intelligere cogentur et credere*¹. Ce n'est donc pas ici une conjecture, mais une preuve qui force. *cogentur* : ce qu'il confirme en disant ailleurs² : « Nous prouvons tout par dates, par les « marques qui ont précédé, par les effets qui ont suivi : tout est accompli, tout est clair. » Ce ne sont pas des allégories ni des ambiguïtés, ce n'est pas un petit nombre de passages ; c'est une suite de choses et de prédictions, qui démontre la vérité.

Origène dans son livre contre Celse³, qui est une autre excellente apologie de la religion chrétienne, ajoute aux preuves des autres ses propres disputes, où il a fermé la bouche aux contredisants, et il répond pied à pied aux subterfuges des juifs qui détournoient à d'autres personnes les prophéties que les chrétiens appliquoient à Jésus-Christ. « Pour nous, continue-t-il⁴, nous prouvons, nous démontrons que celui en qui nous croyons a été prédit, et ni Celse, ni les gentils, ni les Juifs, ni toutes les autres sectes n'ont rien à répondre à cette preuve.

XXV. Seconde et troisième source de la tradition de la preuve des prophéties dans les professions de foi, et dans la démonstration de l'authenticité des livres de l'ancien Testament.

Saint Irénée, dont on sait l'antiquité, n'a point fait d'apologie pour la religion ; mais il nous fournit une autre preuve de la créance commune de tous les fidèles dans la confession de foi qu'il met à la tête de son livre des Hérésies, où nous trouvons ces paroles⁵ : La foi de l'Eglise dispersée par toute la terre est de croire en un seul Dieu, Père tout puissant, et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, en un seul Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes toutes les dispositions de Dieu, et l'avènement, la nativité, la passion, la résurrection, l'ascension, et la descente future de Jésus-Christ pour accomplir toutes choses. » Les prédictions des prophètes et leur accomplissement entrent donc dans la profession de foi de l'Eglise, et le caractère par où l'on désigne la troisième Per-

¹ Tertul. Apol. n. 18. — ² Adv. Jud. 8. p. 164. — ³ Lib. 1. p. 38, 42, 43, 78, 86. Lib. III. p. 127. — ⁴ Ibid. p. 38. — ⁵ Ibid. p. 2.

sonne divine, c'est de les avoir inspirées. C'étoit un style de l'Eglise, qui paroît dès le temps d'Athénagoras, le plus ancien des apologistes de la religion chrétienne. C'est aussi ce qu'on a suivi dans tous les conciles. On y a toujours caractérisé le Saint-Esprit, en l'appelant « l'Esprit prophétique, » ou comme parle le symbole de Nicée expliqué à Constantinople dans le second concile général, « l'esprit qui a parlé par les prophètes. » L'intention est de faire voir qu'il a parlé de Jésus-Christ, et que la foi du Fils de Dieu, qu'on exposoit dans le symbole, étoit la foi des prophètes comme celle des apôtres.

Théodore de Mopsueste, ayant détourné les prophéties en un autres sens, comme si celui où elles étoient appliquées à la personne et à l'histoire de Jésus-Christ étoit impropre, ambigu et peu-littéral, mais au contraire attribué au Sauveur du monde par l'avènement seulement, sans que ce fût le dessein de Dieu de les consacrer et approprier directement à son Fils, scandalisa toute l'Eglise et fut frappé d'anathème comme impie et *blasphémateur*, premièrement par le pape Vigile, et ensuite par le concile cinquième général²; de sorte qu'on ne peut douter que la foi de la certitude des prophéties et de la détermination de leur vrai sens à Jésus-Christ, selon l'intention directe et primitive du Saint-Esprit, ne soit la foi de toute l'Eglise catholique.

Cette foi paroît en troisième lieu dans la preuve dont on a soutenu contre Marcion et les autres hérétiques l'authenticité de l'ancien Testament. Dès l'origine du christianisme, saint Irénée les confondoit par les prophètes de Jésus-Christ, qu'on y trouvoit dans tous les livres qui composoient l'ancienne alliance. Il faisoit consister sa preuve en ce que ce n'étoit point par hasard « que tant de prophètes avoient concouru à prédire de Jésus-Christ les mêmes choses; qu'ils avoient pu faire encore moins que ces prédictions se fussent accomplies en sa personne, n'y ayant, dit-il,³ aucun des anciens, ni aucun des rois, ni en un mot aucun autre que notre Seigneur, à qui elles soient arrivées.

¹ Constit. Vig. tom. v. Conc. pag. 337. edit. Labb. in extractis Theod. cap. 21, 22, 23, et seq. — ² Ibid. in extractis, Theod. 20, 21, 22, et seq. —

³ Irén. l. iv. 67.

XXVI. Les marcionites ont été les premiers auteurs de la doctrine d'Episcopus et de Grotius, qui réduisent la conviction de la foi en Jésus-Christ aux seuls miracles, à l'exclusion des prophéties : passage notable de Tertullien.

On sait qu'Origène et Tertullien ont employé la même preuve : mais il ne faut pas oublier que le dernier nous fait voir la source de la doctrine d'Episcopus et de Grotius dans l'hérésie de Marcion. Les marcionites soutenoient que la mission de Jésus-Christ ne se prouvoit que par ses miracles, « *per documenta virtutum, quas solas, ad finem Christo tuo vindicas*. Vous ne voulez, dit-il, que les miracles pour établir la foi de votre Christ. » Mais Tertullien leur démontre¹ qu'il falloit que le vrai Christ fût annoncé par les ministres de son Père dans l'ancien Testament, et que les prédictions en prouvoient la mission plus que les miracles, qui sans cela pouvoient passer pour des illusions ou pour des prestiges*.

Voilà donc par Tertullien deux vérités importantes qu'il faut ajouter à celles que nous avons vues : l'une, que les marcionites sont les précurseurs des sociniens et des socinianisants, dans le dessein de réduire aux seuls miracles la preuve de la mission de Jésus-Christ : la seconde, que bien loin de la réduire aux miracles à l'exclusion des prédictions, Tertullien estime au contraire que la preuve des prophéties est celle qui est le plus au dessus de tout soupçon.]

XXVII. Si la force de la preuve des prophéties dépendoit principalement des explications des rabbins; comme l'insinue M. Simon : passage admirable de saint Justin.

Enfin, pour rapporter les passages qui détruisent la prétention des sociniens, de Grotius et de M. Simon, il faudroit transcrire, non seulement tout Origène, mais encore toutes les apologies des chrétiens. Quant aux rabbins, dans lesquels M. Simon voudroit mettre toute la force de la preuve, il est vrai que saint Justin se sert quelquefois de leur témoignage, mais ce n'est pas pour conclure que les preuves tirées du texte fussent foibles ou ambiguës; car saint Justin les fait valoir sans ce

¹ Contra Marc. III. 3.

* Dans l'esprit de ceux qui n'en auroient pas examiné à fond la nature et les circonstances. (*Edit. de Paris.*)

secours ¹, et l'avantage qu'il en tire, c'est d'avoir convaincu les Juifs, non seulement *par démonstration*, ce qu'il attribue aux prophéties, mais encore par leur *propre consentement*, ce qui convient aux passages des rabbins, μετὰ ἀποδείξεως καὶ συνακατάθεσως ², qui est aussi précisément ce que nous disons.

XXVIII. Prodigiense opposition de la doctrine d'Episcopius, de Grotius et de M. Simon avec celle des chrétiens.

[De cette sorte *, on voit clairement qu'il n'y a rien de si opposé que l'esprit des chrétiens de la primitive Eglise, et celui de nos critiques modernes. Ceux-ci soutiennent que les passages dont se sont servis les apôtres, sont allégués par forme d'allégories, ceux-là les allèguent par forme de démonstration; ceux-ci disent que les apôtres n'ont employé ces passages que pour confirmer ceux qui croyoient déjà, ceux-là les emploient à convaincre les Juifs, les gentils, les hérétiques, et en un mot ce qu'il y avoit de plus incrédule, ceux-ci ôtent la force de preuve aux prophéties, ceux-là disent qu'ils n'en ont point de plus fortes; ceux-ci ne travaillent qu'à trouver dans les prophéties un double sens qui donne moyen aux infidèles et aux libertins de les éluder, et ceux-là ne travaillent qu'à leur faire voir que la plus grande partie convenoit uniquement à Jésus-Christ; ceux-ci tâchent de réduire toute la preuve aux miracles, ceux-là, en joignant l'une et l'autre preuve, trouvent avec les apôtres quelque chose d'encore plus fort que les prophéties, d'autant plus qu'elles étoient elles-mêmes un miracle toujours subsistant, n'y ayant point, dit Origène ³, un pareil prodige que celui de voir Moïse et les prophètes prédire de si loin un si grand détail de ce qui est arrivé à la fin des temps.]

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'Origène ⁴ et les autres Pères déclaroient que s'ils entroient dans la preuve des prophéties pour en établir la force invincible, c'étoit en suivant ce commandement de notre Seigneur : « Sondez les saintes Ecritures ⁵ : » c'étoit en imitant les apôtres, qui ont réduit les prophéties en preuves formelles ⁶, en repoussant toutes les chicanes et les objections des Juifs; de sorte que, renoncer à la

¹ Just. Dial. adv. Triph. p. 376. — ² Ib. p. 352. — ³ Orig. contra Cels. l. 1. 41. — ⁴ Ibid. l. III. — ⁵ Joan. v. 39. — ⁶ Act. 11. 28, etc.

* Cet endroit mis entre deux crochets est encore dans la *Dissert. sur Grotius*, ci-dessus, pag. 188 et suiv.

force de cette preuve, c'est renoncer à l'esprit que toute l'Eglise a reçu dès son origine, de Jésus-Christ et de ses disciples.

XXIX. Suite de la tradition sur la force des prophéties : conclusion de cette remarque en découvrant sept articles chez M. Simon, où l'autorité de la tradition est renversée de fond en comble.

Si l'Eglise est née dans ces principes, si elle a été bâtie sur ce fondement, elle s'est aussi conservée par la même voie. Tout est plein dans l'antiquité, je ne dis pas de passages, mais de traités faits exprès pour soutenir la preuve des prophéties, comme invincible et démonstrative : témoin le livre d'Eusèbe, qui porte pour titre, *Démonstration évangélique*, et qui n'est qu'un tissu des prophètes, et cet admirable discours de saint Athanase¹, où il prouve que la religion a d'évidentes démonstrations de la vérité contre les Juifs et les gentils : témoins encore les discours de saint Chrysostôme contre les Juifs², principalement depuis le troisième, et ceux de saint Augustin contre Fauste, où l'on trouveroit un traité complet sur le sujet des prophéties, et une infinité d'autres de tous les lieux et de tous les temps que je pourrois rapporter.

Il faut bien que M. Simon, qui ne songe qu'à la critique, ne les ait pas lus, ou les ait lus sans attention, pour s'être si aisément laissé séduire par Episcopius et par Grotius. On ne doit pas s'étonner qu'Episcopius, à qui les principaux mystères de la religion, et la religion elle-même est indifférente, en abandonne les preuves, que Grotius, qui n'avoit point de principe et qui avoit si peu de théologie, qu'en sortant de celle de Calvin, il n'a rien trouvé de meilleur que celle des sociniens, soit entré dans leur esprit ; mais on ne peut assez déplorer que M. Simon, nourri dans l'Eglise catholique, et élevé à la dignité du sacerdoce, ait appuyé ces deux auteurs, et qu'il ait été à leur exemple si fort entêté du rabbinisme et de la critique pleine de chicane où il s'est plongé, qu'il ait oublié les Pères et les traditions les plus constantes du christianisme. Quand après cela il fera semblant de louer la tradition, nous lui dirons qu'il nous veut tromper sous cette apparence ; puisque déjà nous la lui avons vu détruire par sept moyens : le premier, en disant qu'elle a varié sur la matière de la grâce du temps de saint Augustin : le second, en soutenant qu'elle nous trompoit, en éta-

¹ Orat. 1. et 2. adv. Gent. et de Incarn. — ² Chrysost. adv. Jud. Orat.¹. III. tom. 1. p. 491.

blissant du temps de ce Père la nécessité absolue de la communion : le troisième, en permettant d'expliquer le sixième chapitre de saint Jean, sans y trouver l'eucharistie, contre le sentiment de tous les Pères, de son propre aveu : le quatrième, en affaiblissant, sous prétexte de favoriser la tradition, toutes les preuves de l'Ecriture que la tradition elle-même proposoit comme les plus fortes : le cinquième, en détruisant l'autorité de l'Eglise catolique, sans laquelle il n'y a point de tradition : le sixième, en décriant la théologie, et non seulement la scolastique, mais encore celle des Pères dès l'origine du christianisme ; et le septième, qui surpasse tous les autres en impiété, en affaiblissant avec les sociniens et les libertins la preuve des prophéties, qui est la chose du monde la plus constamment opposée à la tradition et à tout l'esprit du christianisme.

XXX. Conclusion de ce livre par un avis de saint Justin aux rabbinisants.

Quant aux critiques modernes, qui s'imaginent faire les savants et les grands hébreux, en soutenant les solutions des rabbins contre les Pères, et même leur en fournissant de nouvelles à l'exemple de Grotius, nous disons avec saint Justin¹. « que s'ils ne méprisent ceux qui s'appellent rabbi, rabbi, comme Jésus-Christ le leur reproche, ils ne tireront jamais aucune utilité des prophètes ; » ce qui, pour des chrétiens, est une perte irréparable, puisque elle entraîne avec elle celle de la foi, et nous empêche de nous établir, comme nous l'enseigne saint Paul, « sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ est la principale pierre de l'angle². »

¹ Dial. ad. Tryph. p. 339. — ² Ephes. II. 20.

LIVRE IV.

M. Simon, ennemi et téméraire censeur des saints Pères.

CHAPITRE PREMIER. M. Simon tâche d'opposer les Pères aux sentiments de l'Eglise : passage trivial de saint Jérôme, qu'il relève curieusement et de mauvaise foi contre l'épiscopat : autres passages aussi vulgaires du diacre Hilaire et de Pélage.

Cette opposition de notre critique aux traditions et à la doctrine de l'Eglise, lui fait relever avec soin et sans aucune nécessité tous les passages des anciens commentateurs qui semblent confondre l'épiscopat et la prêtrise, tels que sont ceux de saint Jérôme, d'Hilaire, diacre, et de Pélage. Ces deux derniers sont schismatiques. Hilaire, si c'est le diacre, comme le croit M. Simon, est luciférien : Pélage est connu comme l'ennemi de la grâce. Il n'y a point d'anciens commentateurs latins qui soient plus estimés de M. Simon que ces deux là ; nous en verrons les endroits. Mais ici, pour nous attacher à ce qui regarde l'épiscopat et la prêtrise, voici sur cette matière ce qu'il rapporte de saint Jérôme dans l'extrait du Commentaire sur l'épître à Tite¹. « Il prétend que les prêtres ne différoient point ordinairement des évêques, et que cette distinction n'a été introduite dans l'Eglise que depuis qu'il y eut différents partis, qui donnèrent occasion à établir entre les prêtres un chef qui fût au dessus d'eux, au lieu qu'ils gouvernoient auparavant tous ensemble les églises. Mais il semble que son sentiment n'étoit pas alors approuvé de tout le monde, puisqu'on lui objectoit qu'il n'étoit appuyé sur aucun passage de l'Ecriture. C'est pourquoi il le prouve au long, et il conclut que c'est plutôt la coutume que l'institution de Jésus-Christ qui a fait les évêques plus grands que les prêtres. »

Je rapporte au long ce passage, afin qu'on voie le grand soin que prend notre critique de faire valoir ce qui lui semble contraire à une doctrine aussi établie dès l'origine du christianisme que celle de la distinction des évêques et des prêtres. C'est en vérité une foible ostentation de doctrine que de produire soi-

¹ P. 234, 235.

gneusement un endroit de saint Jérôme que tous les écoliers savent par cœur, et qu'on évite de proposer sur les bancs, tant il est commun. D'ailleurs, il ne faisoit non plus au dessein de notre critique que tous les autres de quelque nature et sur quelque sujet que ce fût, qu'il auroit pu extraire des commentaires de ce Père ; et l'on voit bien qu'un passage si trivial n'a mérité de trouver sa place dans le curieux ouvrage de M. Simon , qu'à cause que les protestants s'en sont appuyés contre l'Eglise.

Mais s'il avoit tant d'envie de rapporter ce passage de saint Jérôme , il devoit du moins observer que par ce passage même il paroît que l'épiscopat avec toutes ses distinctions est universellement établi dès le temps de saint Paul , puisqu'il l'étoit dès le temps des divisions que cet apôtre blâme dans ceux de Corinthe ; et au lieu de dire foiblement « qu'il semble que le sentiment de saint Jérôme n'étoit pas alors approuvé , » pour insinuer en même temps qu'auparavant il l'étoit, il auroit pu dire que ce sentiment étoit si peu approuvé, qu'Aërius fut rangé au nombre des hérétiques pour l'avoir suivi. Les endroits de saint Epiphane et de saint Augustin , qui prouvent cette vérité, ne sont ignorés de personne. Enfin, ce qu'il y avoit de plus nécessaire, c'est qu'au lieu de laisser pour constant que ce fût là le sentiment de saint Jérôme , il auroit fallu remarquer que les docteurs catholiques, et même les protestants anglais, l'ont solidement expliqué par saint Jérôme même.

Mais cela eût été trop catholique, et les critiques n'en auroient pas été contents. Ainsi, M. Simon n'en a rien dit, et s'est contenté de se préparer une misérable échappatoire, en faisant prétendre à saint Jérôme « que les prêtres ne différoient point *ordinairement* des évêques ; » ce qui ne signifie rien, et ne sert qu'à embarrasser la question.

Pour ce qui est du diacre Hilaire, schismatique luciférien, et de Pélage l'hérésiarque, l'allégation de ces deux auteurs et de leurs passages rebattus, sans les contredire, ne sert qu'à confirmer l'affectation visible de M. Simon, à produire autant qu'il peut des témoins contre la foi de l'Eglise ; mais l'autorité de ceux-ci est bien petite, parce qu'encore que l'erreur dont ils sont notés ne regarde pas l'épiscopat, ceux qui s'égarent de la droite voie en se séparant de l'Eglise, ont dans l'esprit un certain travers qui les suit partout, et qui rend leurs sentiments suspects, même hors le cas de leur erreur particulière.

11. Le critique fait saint Chrysostôme nestorien : passage fameux de ce Père dans l'homélie III sur l'épître aux Hébreux, où M. Simon suit une traduction qui a été rétractée comme infidèle par le traducteur de saint Chrysostôme, et condamnée par M. l'archevêque de Paris.

Le malheureux attachement de notre critique à décrier la doctrine et la tradition de l'Eglise, le porte non seulement à rapporter ¹ sans nécessité ce fameux passage de saint Chrysostôme, dans la troisième homélie sur l'épître aux Hébreux, où l'on tâche de nous faire accroire qu'il favorisoit l'hérésie de Nestorius, mais encore à lui donner le plus mauvais tour qui soit possible, en le faisant parler de Jésus-Christ *comme s'il devoit reconnu en lui deux personnes*. C'étoit une expression bien formellement hérétique ; mais de peur qu'on ne la remarquât pas assez dans ce passage, l'auteur qui le traduit infidèlement, après l'avoir rapporté, continue en cette sorte : « Nestorius n'auroit pu parler plus clairement des deux personnes de Jésus-Christ qu'il faisoit répondre à ses deux natures. » Voilà donc saint Chrysostôme, pour ainsi parler, aussi nestorien que Nestorius lui-même ; et pour insinuer la raison pour laquelle ce Père, aussi bien que Nestorius, avoit mis deux personnes en Jésus-Christ, l'auteur ajoute incontinent, « que lorsque les sectateurs de Nestorius s'opposèrent aux orthodoxes, ils n'établirent la nécessité qu'il y avoit de mettre deux personnes en Jésus-Christ, que parce qu'il paroissoit qu'on ne le pouvoit nier, qu'on ne niât ses deux natures. »

S'il disoit qu'il leur paroissoit, ce seroit en quelque sorte marquer leur erreur : mais dire qu'il paroissoit en général, c'est vouloir attribuer de la vraisemblance à leur sentiment. Tout ce que l'auteur en dit ici sans nécessité, n'est qu'une adresse pour lui donner le tour le plus apparent qu'il lui est possible, et tout ensemble insinuer qu'il ne faut point s'étonner si saint Chrysostôme est entré dans une pensée qui paroît si naturelle. C'est pourquoi le critique conclut en cette manière : « Il n'y a aucune absurdité de faire parler à saint Chrysostôme le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, avant que ce dernier eût été condamné ². » On voit quelle idée il donne de saint Chrysostôme, qu'il fait entrer dans le langage réprouvé d'un hérésiarque, après avoir insinué qu'il étoit entré aussi dans ses raisons. Ce n'est pas seulement à saint

¹ P. 189. — ² Ibid. 191.

Chrysostôme qu'il en veut, c'est encore à la tradition et à la foi de l'Eglise, puisqu'il affecte de montrer que Nestorius n'avoit fait que suivre le langage des anciens docteurs, c'est à dire de Diodore et de Théodore; et parce qu'ils sont suspects en cette matière, pour lever toute suspicion; il leur donne pour compagnon saint Chrysostôme, dont tout le monde révéroit la doctrine.

Au reste, si j'ai avancé que la traduction du critique est visiblement infidèle, je n'ai pas besoin de le prouver; c'est une affaire réglée à la face de tout Paris. Un traducteur de saint Chrysostôme, qui y avoit débité la même traduction du passage de ce Père, que notre auteur a suivi, s'en est rétracté avec une humilité qui a édifié toute l'Eglise. Car non content d'avoir déclaré par un écrit public que sa traduction, qui est encore une fois celle que M. Simon suit, étoit infidèle, il a demandé pardon à son illustre archevêque et au public d'avoir fait de saint Chrysostôme un nestorien, et de lui avoir donné des paroles qui l'impliquoient dans une erreur dont jamais il n'a été soupçonné. Dans ce même écrit, en profitant des lumières de son prélat, il a réfuté sa traduction par des raisons invincibles, auxquelles on en pourroit encore ajouter d'autres; en même temps, il a proposé la véritable et littérale traduction de son texte, qu'un savant prélat et tout le public ont autorisée. La question est jugée avec connoissance de cause, et il n'y a plus que M. Simon qui persiste dans son erreur, sans vouloir profiter de cet exemple.

III. Raisons générales qui montrent que M. Simon affecte de donner en la personne de saint Chrysostôme un défenseur à Nestorius et à Théodore.

Il montre ici trop d'affectation et un manifeste attachement à donner un défenseur à Nestorius et à son maître Théodore, et je n'ai que trop de raison de m'attacher à cette pensée. Ces raisons sont générales ou particulières. Pour les générales, nous sommes accoutumés à lui entendre louer les hérétiques. Il a loué plus que tous les Pères latins, Hilaire le luciférien¹. Il a loué jusqu'à un excès qu'on ne peut souffrir Pélage, l'hérésiarque²; il a loué, et trop souvent, les sociniens et Grotius qui les a suivis³; il a loué Théodore de Mopsueste, dont il a préféré les sentiments à ceux de l'Eglise; et il affecte encore ici de lui donner pour protecteur saint Chrysostôme⁴.

¹ P. 133. et suiv. — ² Ibid. 236 et suiv. — ³ Ci dessus, liv. III. — ⁴ P. 443, 444.

Dans son livre, où il a traité des religions de l'Orient, il a affecté de faire passer la dispute contre Nestorius et Eutychès, pour une dispute de chicane et de subtilité, qui consistoit dans des minuties et dans le langage plutôt que dans les choses. Il vise ici au même but. Nestorius, selon lui, ne parle pas plus clairement que saint Chrysostôme, pour la distinction des personnes en Jésus-Christ. Ce Père a parlé le langage de cet hérésiarque et celui de Théodore son maître : avant qu'il fût condamné, c'étoit une chose comme indifférente, et l'on a condamné les hérétiques pour des expressions, où saint Chrysostôme étoit tombé naturellement, sans qu'on ait songé à l'en reprendre.

Il dit bien ¹ que saint Chrysostôme n'a dit *deux personnes* que pour marquer *deux essences ou natures véritables en Jésus-Christ*; mais c'est après avoir insinué que *deux natures* emportent *deux personnes*, et que c'étoit la raison du langage de saint Chrysostôme aussi bien que de celui de Nestorius; outre que nous devons être accoutumés à voir sortir le froid et le chaud de la bouche de notre critique, l'un pour insinuer ses sentiments, et l'autre pour se préparer des échappatoires. On sait, au reste, que Nestorius devient à la mode parmi les critiques protestants, dont plusieurs se sont fait honneur de le défendre, du moins très certainement parmi les sociniens. Les doctes en savent la raison; c'est qu'ils font comme lui Jésus-Christ Dieu par habitude ou relation, par affection, par représentation. Voilà le vrai langage de Nestorius et de Théodore de Mopsueste; et les extraits que nous avons de l'un et de l'autre dans le concile d'Ephèse et dans le second de Constantinople ², qui est le cinquième des généraux, en font foi. Le langage de Théodore de Mopsueste étoit de faire un Dieu de Jésus-Christ, mais *improprement, abusivement, au même sens que Moïse étoit le Dieu de Pharaon*; et c'est encore l'idée des sociniens. Qui doute donc que M. Simon ne soit entré aisément dans le dessein de défendre un homme, que des auteurs de nos jours qu'il estime tant, veulent, à quelque prix que ce soit, sauver de l'anathème.

¹ P. 191. — ² Conc. Ephes. Act. 1. Conc. v. coll. iv, v.

- IV. Raisons particulières qui démontrent dans M. Simon un dessein formé de charger saint Chrysostôme : quelle erreur c'est à ce critique de ne trouver aucune absurdité de faire parler à ce Père le langage des hérétiques : passages qui montrent combien il en étoit éloigné.

Venons maintenant aux raisons particulières par lesquelles nous démontrons que M. Simon a entrepris de charger saint Chrysostôme par une affectation aussi manifeste que déraisonnable.

Premièrement, « il ne trouve aucune absurdité à faire parler à ce Père le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. » S'il avoit parlé le langage de Diodore, on auroit bien su lui reprocher, comme Photius fait à cet auteur ¹, qu'avant que Nestorius fût né, *il s'étoit montré infecté de son hérésie*. Or, est-il que jamais personne n'a pensé que saint Chrysostôme l'ait favorisée; au contraire, on a toujours cru, comme nous verrons, qu'il l'avoit confondue avant sa naissance : par conséquent on ne doit pas croire qu'il ait parlé le langage de Diodore de Tarse.

Pour celui de Théodore de Mopsueste, nous en parlerons plus précisément, parce qu'il nous est plus connu par les extraits innombrables que nous en avons. Par ces extraits que l'on trouve encore dans le concile cinquième ², nous avons vu que cet auteur appelloit Jésus-Christ Dieu, *improprement, abusivement*, au même sens que Moïse est appelé le Dieu de Pharaon. Nous voyons par un autre extrait du même écrivain dans Facundus ³, « que Jésus-Christ étoit Fils de Dieu par grâce et par adoption, et non par nature, » mais ce n'est pas là le langage de saint Chrysostôme. Son langage est au contraire, que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ étoit substantielle : « qu'ils ne sont qu'un, » une même chose, « non par confusion, ou changement de nature, mais d'une unité qui ne peut être exprimée par nos paroles ⁴. » Ce n'est donc pas de cette union d'affection ou de volonté qu'on trouve aisément, puisqu'elle se trouve dans tous les saints; mais de cette union unique et singulière, qui fait que « sans confusion ni division, Jésus-Christ n'est qu'un seul Dieu et un seul Christ, qui est Fils de Dieu; » mais « Fils de Dieu, » dit ce Père ⁵, « non par adoption et par grâce, » ce qui étoit, comme on a vu, le propre langage de Théodore de Mopsueste; parce que ceux, dit saint Chrysostôme, qui donnent

¹ Cod. III. — ² Coll. IV et V. — ³ Lib. IX. 5. — ⁴ Hom. X. in Joan. — ⁵ Hom. IV. in Philip. — ⁶ Hom. II. in Joan.

l'adoption à Jésus-Christ *s'égalent eux-mêmes à lui* dans la qualité d'enfants de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus opposé que le langage de saint Chrysostôme et celui de Théodore. On en doit dire autant de Nestorius, qui suit Théodore en tout, et c'est une manifeste calomnie que d'attribuer à saint Chrysostôme le langage de ces hérétiques.

Il ne sert de rien à M. Simon de répondre¹ qu'il n'attribue à un si grand homme, que le langage et non la doctrine de Nestorius, et encore avant la condamnation de cet hérésiarque; car outre qu'on croit aisément, quand le langage est commun, que les sentiments le sont aussi, c'est toujours une flétrissure à un docteur si célèbre de lui faire attendre une expresse condamnation de l'Eglise, pour parler correctement d'un mystère aussi essentiel et aussi connu des chrétiens que celui de l'incarnation, et une fausseté manifeste de le faire parler comme des gens dont on vient de voir qu'il a si formellement réprouvé et les expressions et la doctrine.

V. Que le critique en faisant dire à saint Chrysostôme dans l'homélie III aux Hébreux, qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, lui fait tenir un langage que ce Père n'a jamais tenu en aucun endroit, mais un langage tout contraire : passage de saint Chrysostôme, homélie VI sur les Philippiens.

Si le critique réplique que ce n'est pas dans les points qu'on vient de marquer qu'il attribue à saint Chrysostôme le langage de Nestorius et de Théodore, mais en ce que prenant le mot de *personne* pour *nature*, il met, comme ces hérétiques, deux personnes en Jésus-Christ; c'est ici que je remarque deux ignorances grossières, l'une d'attribuer ce langage à saint Chrysostôme, et l'autre de l'attribuer à Nestorius.

Pour ce qui est de saint Chrysostôme, sans entrer dans les diverses significations que d'autres Pères plus anciens que lui ont pu donner au terme *prosopon*, *personne*; chez lui, en trente endroits où il s'en sert, on n'en trouvera jamais une autre que celle qui le restreint à une personne proprement dite. Or, est-il qu'il faut entendre chaque Père, et en général chaque auteur, selon son propre idiome. Il ne faut pas croire qu'un homme s'aile aviser tout d'un coup sans nécessité, et dans un seul moment, de tenir un autre langage que celui qu'il a tenu constamment. Ainsi, quand M. Simon veut s'imaginer que saint Chrysostôme, dans un seul passage et dans la seule homélie troisième

¹ P. 191.

sur l'épître aux Hébreux, ait mis deux personnes en Jésus-Christ, ou qu'il prenne *personne* pour *nature*, c'est une grossière ignorance ou une affectation encore plus grossière de calomnier un si grand homme.

Qu'ainsi ne soit, écoutons le passage de saint Chrysostôme dans l'homélie dont il s'agit, et voyons comment le traduit notre critique. Il dit que ces mots, *δυὸ προσωπὰ διημερένα κατὰ τὴν ὑποστάσιν*, *deux personnes séparées l'une de l'autre selon leur subsistance ou hypostase*, doivent être entendues de Jésus-Christ. Qu'il me montre donc un seul endroit de ce Père, où deux personnes séparées et distinguées selon l'hypostase, signifient autre chose que deux véritables personnes absolument distinguées, et qui subsistent chacune entièrement en elles-mêmes. Si l'on me montre un seul exemple du contraire, je céderai; mais pour moi, je m'en vais montrer dans saint Chrysostôme une expression de même nature que celle dont il s'agit, qui ne souffre point d'autre signification que celle que je propose. Il dit, en expliquant cet endroit de l'épître aux Philippiens : JÉSUS-CHRIST NE CRUT PAS COMMETTRE UN ATTENTAT DE SE PORTER POUR ÉGAL A DIEU ¹, *qu'égal ne se peut pas dire d'une seule personne*, ἐπὶ ἐνὸς προσώπων : *égal est égal à quelqu'un*. Vous voyez donc, poursuit-il, dans ces paroles de saint Paul, la subsistance de deux personnes, c'est à dire, du Père et du Fils, *δυὸ προσώπων ὑποστάσιν* : ce qui, dit-il, confond Sabellius, qui nioit en Dieu la distinction des personnes. L'affinité de ce passage avec celui dont il s'agit, est manifeste : la subsistance de deux personnes, dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, est visiblement la même chose que les deux personnes distinguées par leur subsistance dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux. Or, est-il que la subsistance de ces deux personnes, dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, emporte la distinction de deux véritables personnes pour confondre Sabellius, comme il paroît par le texte qu'on vient de produire, par conséquent les deux personnes distinguées par leur subsistance, dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux, emporte aussi la même distinction pour confondre pareillement le même Sabellius, et ces deux expressions sont équivalentes.

Que le dessein de ce Père, sur l'épître aux Hébreux comme sur celle aux Philippiens, soit de confondre Sabellius, il le déclare par ces mots ² : « Saint Paul attaque ici les Juifs, Paul de Samosate, les ariens, Marcel et Sabellius. » Or, est-il qu'on

¹ Hom. vi. in Philip. — ² Hom. iii. in Ep. ad Hebr.

ne peut montrer dans cette homélie sur l'épître aux Hébreux, aucun endroit où ce Père fasse attaquer à saint Paul Sabellius, qui nioit en Dieu la distinction des personnes, que celui-ci, où il dit en effet qu'il y a deux personnes distinguées selon leur subsistance. Donc ce passage s'entend de Sabellius, et de deux personnes véritablement subsistantes. La démonstration est parfaite, et l'ignorance ou l'affectation de notre critique inévitable.

VI. Qu'au commencement du passage de saint Chrysostôme, homélie III aux Hébreux, les deux personnes s'entendent clairement du Père et du Fils, et non pas du seul Jésus-Christ : infidèle traduction de M. Simon.

Il dira qu'il y a encore un autre endroit dans la même homélie III sur l'épître aux Hébreux, où saint Chrysostôme met évidemment deux personnes en Jésus-Christ. Le voici : « Saint Paul attaque les Juifs en leur faisant voir deux personnes, savoir, un Dieu et un homme » (en Jésus-Christ). C'est ainsi que traduit M. Simon ; mais très infidèlement. Ce *savoir*, qui détermine les mots *deux personnes* au seul Jésus-Christ, n'est pas du texte, il est de l'invention du traducteur, et voici de mot à mot le texte de saint Chrysostôme ² : « Saint Paul confond les Juifs en leur montrant deux personnes et un Dieu et un homme. » Les Juifs avoient deux erreurs ; l'une, qu'en Dieu il n'y avoit pas plusieurs personnes, à savoir, le Père et le Fils : l'autre, qu'une de ces personnes, c'est à dire le Fils n'étoit pas Dieu et homme tout ensemble. Saint Chrysostôme, dont la preuve est fort serrée dans tout cet endroit, abat en deux mots cette double erreur des Juifs, en leur montrant qu'il y a en Dieu deux personnes, c'est à dire, le Père et le Fils, et que parmi ces deux personnes il y en a une qui est Dieu et homme à la fois. La traduction est naturelle, conforme au dessein de l'auteur, et conforme à son expression dans la suite du même passage ; car nous avons vu qu'à la fin il prend deux personnes pour deux véritables personnes subsistantes en elles-mêmes ; c'est à dire, le Père et le Fils, contre Sabellius. Or, il n'aura pas pris le mot de personne en deux différentes significations en six lignes et dans le même discours ; je veux dire dans la même suite de raisonnements. Ainsi, le *δὺς προσωπα*, la première fois est la même chose que *δὺς προσωπα* la seconde, et partout ce sont deux personnes, savoir, le Père et le Fils, qu'il a fallu d'abord démon-

¹ Hom. III. in Ep. ad Hebr.

trer aux Juifs selon l'ordre que saint Chrysostôme s'étoit proposé, comme il le faut à la fin, selon le même ordre, démontrer à Sabellius. Par là il est démontré que l'addition de M. Simon, qui détermine que les deux personnes regardent le seul Jésus-Christ, est une véritable fausseté, et tout le sens que cet auteur a donné à saint Chrysostôme une manifeste altération de son texte et de sa pensée.

VII. De deux leçons du texte de saint Chrysostôme également bonnes, M. Simon, sans raison, a préféré celle qui lui donnoit lieu d'accuser ce saint docteur.

Nous pouvons encore observer que de l'aveu de M. Simon, il y a deux leçons au commencement de ce passage de saint Chrysostôme; la première est celle qu'on vient de voir. M. Simon demeure d'accord d'une autre leçon, qui n'auroit point de difficulté, et la voici. *Saint Paul attaque les Juifs, en leur montrant que le même τὸν αὐτὸν (c'est à dire, Jésus-Christ) est deux choses, et Dieu et homme, οὐδὲ τὸν αὐτὸν θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* Il est deux choses ensemble, puisqu'il est Dieu et qu'il est homme, au même sens que le même Père a dit ailleurs ¹, qu'il en étoit trois : *Pour nous, nous sommes seulement âme et corps*; mais pour lui il est tout ensemble, *Dieu, âme et corps*. Voilà trois choses, qu'il est; mais de ces trois, il y en a deux, *âme et corps*, qui se réduisent à une, qui est d'être homme; ainsi, en disant aux Juifs qu'il étoit deux choses, et Dieu et homme, il leur avoit expliqué tout le mystère de l'Incarnation.

Il n'y a là aucune ombre de difficulté. On n'y parle point de personnes, il y est dit seulement que Jésus-Christ est deux choses, ce qui est certain, puisqu'il est Dieu et homme. Cette leçon se trouve dans l'édition de Paris de 1655, qui est de Morel, et selon M. Simon même ² dans celle de 1656. Ces éditions sont soutenues de leurs manuscrits; et si M. Simon avoit trouvé dans les manuscrits quelque chose de décisif contre la leçon qu'il a suivie, il ne l'auroit pas oublié. Avouons donc qu'il a chargé bien légèrement saint Chrysostôme de tenir le langage des hérétiques, et de parler en nestorien autant que Nestorius auroit pu faire lui-même ³; puisqu'au contraire de deux leçons également reçues, il y en a une qui n'a pas même de difficulté, et l'autre, dont on abuse, bien entendue, en a si peu, que

¹ Hom. vii. in Philip. — ² P. 190. — ³ Ibid. 189.

M. Simon n'en a pu rien tirer que par une manifeste falsification.

VIII. Que si saint Chrysostôme avoit parlé au sens que lui attribue M. Simon, ce passage auroit été relevé par les ennemis de ce Père, ou par les partisans de Nestorius, ce qui n'a jamais été.

Ceux qui n'auront pas le temps ni peut-être assez de facilité de démêler ces critiques, peuvent convaincre M. Simon par un moyen plus facile d'avoir chargé mal à propos saint Chrysostôme. Pour cela, il faut supposer que le moindre respect qu'il doive à l'autorité et au savoir de M. l'archevêque de Paris, c'est de croire que la version qu'il a approuvée est aussi bonne que la sienne; mais de là, et sans supposer rien autre chose, il est clair qu'il falloit préférer celle qui étoit la plus favorable à un Père d'une aussi grande considération que saint Chrysostôme, et qui l'éloignoit le plus du langage et de la doctrine des nestoriens.

Et ce qui rend ce raisonnement invincible, c'est que ce Père ne fut jamais suspect de ce côté là. Au contraire, le pape saint Célestin, dans la lettre qu'il écrivit au clergé et au peuple de Constantinople pour réprover les nouveautés de Nestorius¹, reproche entre autres choses à cet hérésiarque, qu'il méprise la tradition de ses saints prédécesseurs, parmi lesquels il nomme saint Chrysostôme comme un docteur irrépréhensible, dont la foi sur le mystère de l'incarnation étoit connue par toute la terre. En effet, saint Cyrille, qui étoit le défenseur de la vérité, avoit cité ce saint évêque parmi les Pères, qui par avance avoient condamné la doctrine de son successeur; et loin de lui faire parler le langage de Nestorius, il montre qu'il a parlé le langage le plus opposé qui fût possible. Je n'ai pas besoin de rapporter ce passage, on le peut voir à la source, et je ne veux pas perdre le temps à établir un fait constant.

Nestorius lui-même ne se vantoit pas d'avoir saint Chrysostôme pour défenseur, ce qu'il auroit eu d'autant plus d'intérêt de persuader à toute l'Eglise, qu'on l'accusoit d'introduire dans la chaire de ce grand homme une nouvelle doctrine. Ses sectateurs savent bien nommer aussi Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, comme étant de leur sentiment; mais on ne leur a jamais entendu nommer saint Chrysostôme, pas même une seule fois.

¹ Conc. Ephes. part. I. c. XIX.

On sait la persécution que ce grand homme a soufferte. Ses ennemis n'ont rien épargné pour le rendre odieux à son peuple et à toute l'Eglise qui l'avoit en vénération ; mais on ne lui a jamais rien objecté sur la foi de l'incarnation, ni lorsque on l'a déposé, ni lorsque on a voulu proscrire sa mémoire en effaçant son nom des tables sacrées de l'Eglise, encore qu'on ne l'eût pas épargné sur sa doctrine, puisque on tâchoit de le faire passer pour origéniste. On sait jusqu'à quel point saint Cyrille d'Alexandrie entra dans cette querelle ; mais encore qu'il n'ignorât pas comment il falloit parler du mystère de l'incarnation, loin d'avoir rien à reprocher sur ce sujet à saint Chrysostôme, nous avons vu au contraire qu'il l'allègue comme un témoin de la tradition de l'Eglise.

Mais il faut presser notre critique par quelque chose de plus serré. La querelle qu'il fait ici à saint Chrysostôme est d'avoir dit, comme on a vu, *deux personnes* en Jésus-Christ ; mais pour montrer qu'on n'a seulement jamais pensé que ce Père ait parlé de cette sorte, il n'y a qu'à considérer que les disciples de Nestorius qui n'oublioient rien pour lui trouver des partisans parmi les Pères dont l'orthodoxie n'avoit jamais été suspecte, cherchèrent de tous côtés ceux qui, avant que la signification de ce mot *personne* fût bien fixée, avoient nommé *deux personnes* en Jésus-Christ. Ils trouvèrent que saint Athanase s'étoit servi une seule fois de cette expression, dans les vues et pour la raison qu'il faudra peut-être expliquer avant que de sortir de cette matière, et Facundus observe ¹ que les nestoriens ont employé ce passage pour défendre leur erreur : *quem locum in assertionem sui erroris assumunt*. Ils n'auroient pas gardé le silence, s'ils avoient vu la même chose dans saint Chrysostôme. Facundus, qui cherchoit aussi de tous côtés à justifier Théodore de Mopsueste, et qui alléguoit pour cette fin le passage de saint Athanase, s'il avoit trouvé dans saint Chrysostôme quelque chose d'aussi formel, ne l'auroit pas oublié. Il n'en parle pourtant pas, et personne n'a rien relevé de semblable dans ce Père, c'est donc qu'il n'y avoit rien, et que M. Simon l'accuse à tort.

Ce qui favorise cette preuve, c'est que le même Facundus nomme souvent saint Chrysostôme parmi les Pères favorables à Diodore et à Théodore ; il ne cesse de répéter que Diodore avoit été son maître, et Théodore son ancien ami et son condisciple, qui souvent avoit mérité ses louanges. Il fait donc tout ce qu'il

¹ Fac. l. c. II. p. 470.

peut pour couvrir Théodore d'un si grand nom ¹. Non content de l'appuyer de cette sorte, il fouille pour ainsi parler, dans tous les coins de saint Chrysostôme pour y trouver quelque endroit dont il puisse autoriser les locutions suspectes de Théodore. Il repasse ses homélies sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur saint Paul même, et en particulier sur l'épître aux Hébreux ², d'où est tiré le passage dont il s'agit; mais il ne relève point ce passage, qui, selon l'interprétation de M. Simon, seroit sans comparaison le plus formel et le plus exprès de tous. C'est donc qu'on ne soupçonnoit pas alors qu'il pût être du génie de saint Chrysostôme de tenir le mauvais langage qu'on lui attribue.

IX. Que Théodore et Nestorius ne parloient pas eux-mêmes le langage qu'on veut que saint Chrysostôme ait eu commun avec eux.

Mais voici, pour achever de confondre la témérité du censeur de saint Chrysostôme, une dernière remarque : « Vous ne vous étonnez pas (car de quoi s'étonne un critique et quelle nouveauté l'effraie) qu'un Père si orthodoxe ait tenu le langage des hérétiques, et reconnu deux personnes en Jésus-Christ. Mais que sera-ce si on vous fait voir que ces hérétiques, que Théodore, que Nestorius ne tenoient point le langage que vous voulez qu'il leur soit commun avec ce saint évêque de Constantinople? c'est pourtant ce qui est vrai. Le langage des chrétiens sur l'unité personnelle en Jésus-Christ, et sur la signification de ce mot *personne*, *prosopon*, après quelques variations, étoit alors tellement fixé en Orient par l'usage de saint Basile et des deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse, et *personne* signifioit tellement *personne*, que les hérétiques mêmes, qui innovoient tout, n'osoient changer ce langage. Je dis même les hérétiques, qui divisoient en effet la personne de Jésus-Christ, comme Théodore de Mopsueste et Nestorius. Ils ne laissoient pas de dire qu'il n'y avoit en Jésus-Christ qu'une personne. A l'égard de Théodore, on en trouvera les passages dans Facundus ³ et dans les extraits du concile V ⁴. On verra la même chose de Nestorius dans les actes du concile d'Ephèse. On sait bien qu'ils l'entendoient mal, et qu'ils ne mettoient d'union entre le Verbe et l'humanité en Jésus-Christ que par affection, par relation, par représentation; mais enfin, ils étoient forcés

¹ Lib. III. c. III. p. 113. XI. c. V. p. 486. — ² Lib. XI. c. V. p. 488. —

³ Ibid. III. 2. p. 109 et seq. 125, etc. — ⁴ Conc. V. Coll. IV et V.

par le langage à ne mettre contre le fond de leur doctrine qu'une personne. Pourquoi veut-on que saint Chrysostôme parle plus mal que ces faux docteurs, et qu'il change le langage de l'Eglise, que les hérétiques n'osoient changer, encore qu'il leur fût contraire dans le fond?

Je ne veux pas dire que quelquefois les hérétiques, ennemis de la véritable unité de personne en Jésus-Christ, n'aient parlé naturellement selon leur idée, et n'aient mis comme deux personnes le Fils de Dieu et le Fils de Marie. Mais je dirai bien que ce n'étoit pas leur langage; c'est à dire, leur expression ordinaire. Au contraire, elle étoit si rare dans leurs écrits, qu'à peine en reste-t-il quelque vestige dans les extraits qu'on en a. Quoi qu'il en soit, on ne trouvera pas que Théodore, ni même Nestorius, aient énoncé deux personnes en Jésus-Christ aussi clairement et aussi absolument qu'on veut le faire dire à saint Chrysostôme. Il faut donc conclure de là que le langage de l'Eglise étoit formé de son temps, et qu'il y a trop d'affectation à le vouloir faire varier seul sur une chose qui étoit alors si établie.

X. Passage de saint Athanase sur la signification du mot de personne en Jésus-Christ.

Il est vrai qu'auparavant nous avons marqué un endroit de saint Athanase, où il appelle « deux personnes, l'homme qui est né de Marie, et le Verbe qui est né devant tous les temps; » c'est dans une épître à ceux d'Antioche, autre que celle que nous avons, et dans laquelle constamment cela n'est pas; mais Facundus citant celle-ci comme très autorisée dans les églises¹, je n'en veux point révoquer en doute la vérité: seulement, comme nous n'avons qu'une traduction de cette lettre en latin, on pourroit peut-être douter de quels termes s'étoit servi saint Athanase, ou de celui de *δύο πρόσωπα*, ou de celui de *δύο υποστάσεις*, puisque on traduit souvent en latin l'un et l'autre terme par celui de *personne*, *persona*, comme il se fait encore aujourd'hui dans nos versions. Ce qui pourroit faire croire qu'il se seroit plutôt servi du mot d'hypostase ou de substance, c'est que la signification n'en étoit pas fixée de son temps, comme il paroît par sa lettre synodique à ceux d'Antioche que nous avons, où il laisse pour indifférent de reconnoître en Dieu trois hy-

¹ Fac. lib. xi. cap. ii. p. 470.

postases pour y signifier trois personnes, ou une hypostase pour y signifier une seule nature.

Je laisse donc aux critiques à examiner de quel terme se sera servi Athanase dans cette épître à ceux d'Antioche, produite par Facundus ; et quoi qu'il en soit, il peut y avoir une raison particulière qui ait porté ce grand homme à employer dans cette épître le mot de *personne*, je dis même celui de *πρόσωπον* : car Facundus, par qui seul nous connoissons cette lettre, nous apprend qu'elle étoit faite contre les apollinaristes, et qu'on la leur faisoit souscrire lorsqu'ils se convertissoient à la foi catholique. On sait l'erreur des disciples d'Apollinaire, qui disoient que le Fils de Dieu n'avoit pris qu'un corps humain sans prendre une âme, ou que s'il avoit pris une âme, c'étoit l'âme de l'animal et non pas ce qui s'appelle l'âme raisonnable et intelligente, ou si l'on veut, la raison et l'intelligence. Cela étant, il n'auroit pas pris la nature humaine parfaite, il n'auroit pris que le corps et non pas l'âme raisonnable, et ainsi ce qu'il auroit pris ne pourroit être appelé *personne* en nous-mêmes. Car on n'appelle en nous *personne* ni le corps, ni l'âme animale et sensitive, si on la vouloit distinguer de la raisonnable, ni même l'âme raisonnable, ni aucune partie de l'homme, mais le tout ; c'est à dire, le corps et l'âme unis ensemble, et la partie sensitive autant que la raisonnable. C'étoit l'esprit de l'Eglise, en condamnant les hérétiques, de choisir les termes les plus propres à prévenir leurs chicanes et leurs équivoques. C'est ce qui fait même quelquefois varier le langage de l'Eglise ; ce qui paroît principalement dans le terme *consubstantiel*, qui autrefois réprouvé dans les sabelliens, qui en abusoient, fut rétabli contre les ariens, dont il excluait les raffinements. Ainsi le mot de *personne*, qui d'une certaine manière signifie la totalité ou l'intégrité et la perfection des natures, peut avoir été choisi par saint Athanase, en cette occasion particulière, pour confondre les sectateurs d'Apollinaire, qui, ôtant à l'homme, en Jésus-Christ, une partie aussi essentielle de sa substance qu'est l'âme raisonnable, ne pouvoient pas l'appeler une *personne*, même au sens que nous y appelons les autres hommes ; et le mot de *personne* étoit déjà si consacré à exprimer l'unité de la personne de Jésus-Christ, qu'on le trouve partout ailleurs dans saint Athanase. Dans son livre intitulé : *que Jésus-Christ est un*, il constitue le mystère de l'incarnation en ce qu'il n'y a pas deux personnes en Jésus-Christ, mais une seule personne, quoiqu'il y ait deux natures, ce qu'il répète par trois fois. Il le répète encore dans son livre de l'Incarnation contre Paul de Samosate.

Il ne peut avoir changé un langage si établi, que, comme on a dit, par une vue particulière par rapport à Apollinaire, dont ce terme étouffoit toutes les chicanes. Mais dans le passage de saint Chrysostôme, dont nous parlons, ce Père ne disputoit pas contre Apollinaire, qui faisoit en Jésus-Christ l'homme imparfait : il n'avoit donc pas le même besoin que saint Athanase alors du mot de *personne* pour signifier l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ ; au contraire, il avoit besoin du mot de *personne* dans la plus étroite signification contre les Juifs et les sabelliens, qui refusoient de reconnoître en Dieu la pluralité des personnes. Ajoutons que cette signification du mot *personne* étoit alors plus fixée et entièrement établie, puisque même les hérétiques se fussent rendus suspects en s'en éloignant, et pour cela n'osoient le faire : ajoutons que saint Chrysostôme ne s'en est jamais servi dans un autre sens : ajoutons que le lieu même dont il s'agit exigeoit ce sens propre du mot de *personne* ; puisque ce Père, comme on a vu, y vouloit combattre l'unité des personnes que les Juifs et les sabelliens mettoient en Dieu. En falloit-il davantage pour déterminer à ce sentiment un bon et judicieux critique ; mais c'est que le nôtre aime à charger les Pères, et à excuser les hérétiques ?

XI. M. Simon emploie contre les Pères et même contre les plus grands les manières les plus dédaigneuses et les plus moqueuses.

C'est ici le temps de montrer combien la critique de M. Simon est injurieuse aux Pères, et combien il affecte de faire voir toutes sortes de défauts dans ces grands hommes.

Premièrement, leur doctrine n'est pas saine. Pour saint Augustin, il n'y faut pas seulement penser : c'est un novateur, à qui on fait favoriser le calvinisme : saint Chrysostôme, qui est celui que l'auteur semble vouloir relever le plus, parle en nestorien : saint Jérôme est ennemi de l'épiscopat¹ : saint Hilaire ôte à Jésus-Christ la crainte et la tristesse selon sa nature humaine. Il pouvoit dire la douleur des sens avec autant de raison. « Quelque effort que les scolastiques fassent pour concilier la doctrine de ce Père avec les sentiments de l'Eglise, il est difficile qu'ils y réussissent². » C'est l'arrêt de M. Simon. Les Pères bénédictins, plus habiles critiques que lui ne sont pourtant pas de son sentiment, et l'on peut voir leur dissertation dans la nouvelle édition de saint Hilaire ; mais M. Simon n'estime pas tout

¹ P. 134. — ² Ibid. 129.

ce qui tend à justifier les saints docteurs, et à rendre la tradition uniforme. Saint Hilaire n'est pas ici le seul coupable : saint Jérôme ne s'éloigne pas de son sentiment : M. Simon le prononce ainsi ¹. Il prend tout au pis contre les Pères, et s'il y a quelque chose qui paroisse dur ou suspect dans leurs écrits, c'est par-tout ce qu'il relève. Voilà pour les grandes fautes qui regardent la foi. Les petites, que nous ferons consister dans la manière d'exposer l'Ecriture sainte, n'inspirent pas moins de mépris pour ces grands hommes.

Quoiqu'il préfère les Grecs aux Latins, les premiers ne se sauvent point de sa censure. L'idée qu'il donne d'abord de saint Basile comme d'un rhéteur, nous a déjà fait sentir le peu d'estime qu'il en fait ; puisque rhéteur et déclamateur, selon lui, est la même chose. Il est pourtant bien certain, par le commun consentement de tout le monde et des critiques anciens comme des modernes, de Photius comme d'Erasmus, que ce grand homme est un des plus graves, des plus exacts et des plus savants, comme des plus éloquents écrivains de l'Orient.

Saint Grégoire de Nazianze rhéteur, comme lui, a déjà eu son éloge : mais en voici un nouveau qu'il ne faut pas oublier. Parmi les discours de ce Père, qui sont au nombre de cinquante-deux, il y en a un que M. Simon a voulu traiter d'homélie, ce qui lui donne lieu d'en faire l'éloge en ces termes : « Il seroit à désirer que nous eussions d'autres homélies de ce savant évêque sur le nouveau Testament ; car, bien qu'il soit plus orateur que commentateur, il fait connoître de temps en temps qu'il étoit exercé dans le style des livres sacrés. » N'est-ce pas là une admirable louange pour un homme, dont tout le discours n'est qu'un judicieux tissu de l'Ecriture, et qui en fait paroître partout une connoissance profonde ? Quel fruit veut-on qu'on espère de la lecture des saints docteurs, si tout ce qu'on peut arracher en faveur des plus excellents, quoiqu'ils passassent leurs jours dans la méditation des saints livres, c'est qu'il leur échappe quelque chose *de temps en temps*, par où l'on pourroit juger qu'ils *sont exercés dans l'Ecriture* ? Au reste, ce sont toujours en apparence de grandes louanges parmi ces dédaigneuses façons de parler ; c'est toujours *ce docte Père, ce savant évêque* ; c'est le style perpétuel de M. Simon. *Il seroit à désirer qu'il eût fait d'autres homélies*, mais par malheur il n'y en a point, et quand on en vient au fruit qu'on peut recueillir du travail de ces savants hommes, on ne trouve plus rien entre ses mains.

¹ P. 219.

Saint Grégoire de Nysse est un troisième rhéteur de l'Eglise grecque. Voici encore pour lui un éloge particulier de M. Simon¹. « Nous avons cinq homélies de saint Grégoire de Nysse sur l'Oraison dominicale, où il explique toutes les parties de cette prière les unes après les autres. » Il semble qu'il n'y a là qu'à louer ce Père, et sa manière exacte de tout expliquer *l'un après l'autre*; il viendra pourtant un *mais*, et le voici : *mais cet ouvrage, dit-on, est plutôt d'un prédicateur éloquent que d'un interprète de l'Ecriture*; comme si pour interpréter l'Ecriture il ne falloit que de la critique, et que les instructions morales, tirées comme elles le sont dans ces homélies, du texte de l'Evangile, n'en étoient pas la véritable interprétation. Que l'auteur se déclare au moins comme un homme qui ne prétend que peser les mots, et qu'en humble grammairien il évite la théologie, qu'il ne traite aussi bien que pour la gâter?

Nous avons vu avec quel mépris sont traitées les oraisons contre Eunome, c'est à dire, un des plus solides ouvrages de saint Grégoire de Nysse, et l'on peut juger par cet essai de l'estime qu'il fait des autres. Cependant il semble, à la fin, qu'il ait voulu approuver quelqu'un des écrits de ce Père : « Le livre, dit notre auteur², où il fait paroître plus d'application à sa matière, est son second discours sur la résurrection de notre Seigneur. » A la bonne heure : on verra du moins quelque livre de ce Père qui sera du goût de notre critique; *mais*, ajoute-t-il aussitôt, *il y a sujet de douter qu'il soit véritablement de lui*. Notre auteur le croit plutôt, et avec raison, d'Hesychius, prêtre de Jérusalem, et l'ouvrage qu'il loue le plus de saint Grégoire de Nysse, et où il le trouve *le plus appliqué à sa matière*, n'est pas de lui.

Tout est plein, dans son ouvrage, de ces tours malins, où les louanges tournent tout à coup en dérision, et il semble qu'il n'ait écrit que pour inspirer du mépris des Pères, en faisant semblant de les louer.

XII. Pour justifier les saints Pères, on fait voir l'ignorance et le mauvais goût de leur censeur dans sa critique sur Origène et sur saint Athanase.

Mais afin qu'en découvrant le venin qui est répandu dans tout son livre, jè donne aussi l'antidote pour s'en préserver, deux choses me persuadent que M. Simon, l'aristarque de notre

¹ P. 114. — ² Ibid. 111, 112

siècle, qui porte son jugement sur tous les auteurs, est sans goût comme sans savoir dans la langue grecque. L'une est ce qu'il dit d'Origène, l'autre ce qu'il prononce sur saint Athanase.

Sur Origène : « Il n'est pas vrai, dit-il¹, comme l'assure Erasme, que la diction d'Origène soit claire; elle est au contraire embarrassée et obscure. Je crois qu'il est le premier qui ait donné ces qualités au style d'Origène, et qui ajouté « qu'on ne peut point en donner une plus fausse idée, » que d'assurer, comme fait Erasme, qu'il ne les a pas. C'est être sans réflexion et sans sentiment que de n'être pas touché de la netteté du style d'Origène dans ses livres contre Celse. La Philocalie, qui est un extrait des ouvrages de ce docte auteur, est de même goût et de même caractère. Saint Jérôme, qui a traduit quatorze de ses homélies sur Ezéchiel, dit qu'il tâchera de conserver dans sa version « la simplicité du discours de cet auteur, qui est son propre caractère². Son discours sur l'oraison, son exhortation au martyr, et ce qu'a donné au public le savant évêque d'Avanches, ne dégénère point de cet esprit. Mais, dit notre auteur, « si Erasme avoit lu en grec les commentaires d'Origène sur saint Jean, il n'en auroit pas parlé comme il a fait. » C'est, en vérité, à M. Simon une pitoyable critique que d'excepter contre un jugement qu'Erasme porte en général, un livre particulier qui n'étoit pas encore public de son temps, et qui pourroit après tout n'avoir pas été si travaillé ni de même perfection que les autres. Mais ici M. Simon se trompe encore. On n'a qu'à lire quelques tomes du Commentaire de saint Jean, par exemple, le treizième et les suivants, où l'évangile de la Samaritaine est traité, pour voir si Origène y est embarrassé dans son style, ou obscur dans sa diction. Il peut y avoir du plus ou du moins, mais enfin, un si bel esprit ne se dément jamais tout à fait; et on ne sait où M. Simon a pris cette différence du Commentaire sur saint Jean d'avec les autres. Il y eût eu plus de sens et une meilleure critique à distinguer avec saint Jérôme parmi les ouvrages d'Origène, ses homélies, ses tomes et ses traités dogmatiques, dont le style est différent comme le dessein. Quoi qu'il en soit, il doit suffire à Erasme d'avoir bien jugé des ouvrages qu'il a vus. Si sur cela il a prononcé que « la diction d'Origène est nette dans les matières obscures, » que son discours est coulant, ou pour me servir de ses propres termes, « qu'il avance, qu'il marche bien et ne

¹ P. 130. — ² Prolog. in Ezech.

charge pas les oreilles de paroles qui les fatiguent, » les deux premiers caractères, qui sont la netteté et la fluidité du discours, conviennent partout à Origène ; la brièveté n'est pas égale. En général, elle est assez rare dans les Pères grecs. Origène l'a bien su trouver en certains endroits, et assez pour donner lieu à Erasme de dire qu'il étoit court quand il le falloit ; car il ne le faut pas toujours, et dans des matières aussi importantes que celles de la religion, souvent il n'est pas permis de serrer le style. C'est autre chose de raffiner trop dans les pensées, qui est le vice d'Origène, autre chose d'être embarrassé, dans son expression.

Si donc M. Simon avoit dit qu'Origène peut bien penser trop subtilement, être trop fécond dans ses conceptions, trop étendu dans ses vues, et par là, en plusieurs endroits, dissemblable de lui-même : s'il avoit su distinguer l'obscurité des matières, qui n'étoient pas encore assez démêlées, d'avec l'obscurité du style, il auroit parlé plus juste sur ce grand auteur. On ne peut douter qu'Erasme n'en ait mieux connu que lui le caractère ; et pendant que nous en sommes sur ces deux censeurs, faisons-leur justice et disons, qu'ils entrent tous deux dans la théologie plus avant qu'il ne convient à des critiques ; et pour ce qui est de leur art, si Erasme a raison en cet endroit, constamment il décide mal en beaucoup d'autres. Mais M. Simon, qui s' imagine être quelque chose, parce qu'il s'élève au dessus d'Erasme en le reprenant, se montre trop vain ; et sur le sujet d'Origène aussi injuste qu'ignorant.

Mais voici une autre ignorance, dont il se défendra encore moins, c'est d'avoir dit de saint Athanase, « que s'il n'avoit rien de grand et d'élevé dans ses expressions, il est fort et pressant dans ses raisonnements. » La dernière partie, qui regarde le raisonnement est incontestable ; mais pour ce qui est de l'expression, M. Simon visiblement ne sait ce qu'il dit : « rien de grand ni d'élevé dans l'expression. » Ce n'est donc pas ici un orateur, à qui il arrive de tomber quelquefois : son style rampe partout, et il n'a garde de tomber, puisqu'il ne s'élève jamais. C'est précisément tout le contraire. Car le caractère de saint Athanase, c'est d'être grand partout ; mais avec la proportion que demande son sujet. Sans doute que M. Simon n'aura pas lu, si ce n'est peut-être en courant, ses admirables apologies, dont le sujet ne vise pas à la critique ; mais il faut n'avoir rien lu de ce Père, ou avoir lu les deux grands discours qui sont à la tête de ses ouvrages, dans l'un desquels il détruit le paganisme, et dans l'autre il établit la vérité de la religion

chrétienne. C'est là qu'il traite à fond l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la conversion des gentils, la réprobation des Juifs, les miracles, les prophéties, la prédication de Jésus-Christ, avec la beauté de sa morale ; en un mot, tout ce qu'il y a de plus grand dans la religion ; mais l'expression suit toujours la grandeur des choses. Il est vrai qu'il ne paroît point s'élever, parce que sans se guinder ni faire d'effort, partout il se trouve égal à son sujet. Il en est de même de ses autres ouvrages qui demandent de la grandeur ; et en particulier ses cinq oraisons. ou comme les appellent les anciens, ses cinq livres contre les ariens, surtout le troisième, sont des chefs-d'œuvre d'éloquence aussi bien que de savoir. Enfin, soit qu'il traite des dogmes, comme dans ces cinq oraisons, soit qu'il s'étende sur les faits, tels que sont dans ses apologies, la violence d'un Syrien, la sourde persécution de Constance, les tragédies des ariens sur le calice rompu, la profanation des autels, le bannissement du pape Libère, d'Hosius et de tant d'autres saints, le sien propre et les calomnies dont on se servoit pour rendre sa personne odieuse. on le trouve toujours le même. Un des plus grand critiques qui fut jamais, c'est Photius¹, qui admire partout non seulement la grandeur des pensées et la netteté de l'élocution que M. Simon ne conteste pas ; mais encore dans l'expression et dans le style, l'élégance avec la grandeur, la noblesse, la dignité, la beauté, la force, toutes les grâces du discours, la fécondité ou l'abondance, mais sans excès, τὸ γόνιμον, τὸ ἀπέριπτον, la simplicité avec la véhémence et la profondeur c'est à dire, tout ce qui compose le sublime et le merveilleux ; à quoi il faut ajouter dans les matières épineuses et dialectiques, l'habileté de ce Père à laisser les termes de l'art pour prendre en vrai philosophe ἐμφίλοσοϋς, la pureté des pensées avec tous les ornements et la magnificence convenable μεγαλοπρεπῶς, voilà ce qu'on trouvera dans Photius. Mais ces beautés ne se prouvent pas par témoins, à qui n'a pas le sentiment pour les goûter, et je soutiens à M. Simon, le prince des critiques de nos jours, que, qui que ce soit qu'il ait copié dans l'endroit où il a jugé de saint Athanase, il faut non seulement être insensible à toutes les beautés du style, mais encore avoir ignoré le fond de la langue grecque, pour ne sentir pas dans ce grand homme, avec la force et la richesse de l'expression cette noble simplicité qui fait les Démosthènes. Voilà donc sans contestation, et du commun consentement des connoisseurs, le vrai caractère

¹ Phot. Bibl. cod. cXL.

de saint Athanase, à qui on voudroit donner en partage « un style qui n'a rien de grand ni d'élevé, » et la netteté tout au plus.

J'avoue que ce n'est pas un fort grand malheur de ne pas discerner les styles, ou même de ne pas savoir beaucoup le grec, quand on ne se pique pas d'y être maître, et qu'on ne prétend pas au premier rang de ceux qui savent les langues et la critique; mais lorsque on se fait valoir par une science d'un si bas ordre, jusqu'à croire par son moyen acquérir le droit de prononcer sur la foi et de mépriser les saints Pères, c'est aux prélats de l'Eglise à rabattre cet orgueil, et à montrer combien la critique est inhabile à pénétrer la théologie, puisqu'elle se trompe si grossièrement sur son propre sujet, qui est la finesse des langues et la connoissance des styles.

XIII. M. Simon avilit saint Chrysostôme, et le loue en haine de saint Augustin.

La louange des homélies et du style de saint Chrysostôme feroit honneur à M. Simon, si on n'y trouvoit trop visiblement une affectation d'élever ce Père pour déprimer saint Augustin, que sa doctrine sur la grâce de Jésus-Christ lui rend odieux. C'est un éloge assez surprenant des homélies de saint Chrysostôme, d'avoir mis la principale partie de l'effet qu'elles produisirent sur l'esprit de ses auditeurs, en ce qu'il ne leur parloit point de *grâce efficace*, comme si c'étoit une erreur de prêcher cette grâce qui tourne les cœurs où elle veut, et comme si saint Paul eût affoibli sa prédication en exhortant si souvent les fidèles à la demander. Quelle grâce ce grand apôtre demandoit-il pour les Corinthiens, lorsqu'il disoit ces paroles : « Nous prions Dieu que vous ne fassiez aucun mal², » sinon celle qui les empêchoit effectivement de commettre le péché, et qui les délivroit avec un effet très certain d'une si grande mal ? Saint Chrysostôme n'avoit pas besoin d'une louange, où, sous prétexte de lancer un trait contre saint Augustin, on le fait lui-même contraire à saint Paul.

C'est encore dans le même esprit que le même M. Simon parle en ces termes³ : « Si l'on compare les homélies de saint Chrysostôme avec ces discours de saint Augustin (sur saint Jean), on remarquera une très grande différence entre ces deux savants évêques. Le premier évite toujours les allégories, et les

¹ P. 155. — ² II. Cor. XIII. 7. — ³ P. 250.

pensées trop subtiles : saint Augustin, au contraire, les affecte presque partout, et l'on ne voit pas même quelquefois où il veut aller. » Je ne veux ici remarquer que le faux zèle du critique pour saint Chrysostôme. *Il évite toujours, dit-il, les allégories.* Si c'est en cela qu'on le préfère à saint Augustin, rien n'empêche qu'on ne le fasse en même temps plus sage que saint Paul. Pour ce qui est des *subtilités*, lorsqu'il les fait toutes éviter à saint Chrysostôme, il oublie ce qu'il dit lui-même ¹, que *les réflexions* de saint Chrysostôme sur un passage de saint Paul *sont fort subtiles* ; que s'il se sauve par le *trop*, c'étoit à lui à montrer par quelque chose d'un peu d'importance dans saint Augustin, en quoi étoit ce trop de subtilité, « qui fait qu'on ne voit pas quelquefois où il veut aller. » Autrement nous condamnerons la témérité d'un censeur qui parle sans preuves comme s'il disoit des oracles, et nous prendrons l'aveu qu'il nous fait de ne pouvoir suivre saint Augustin, pour un témoignage de son ignorance.

Au reste, quelque favorable qu'il semble être à saint Chrysostôme, il a son coup comme les autres, et l'ongle de notre critique ne l'épargne pas. En parlant de ses homélies sur saint Matthieu, qui sont son chef-d'œuvre : « Si, dit-il ², on n'y apprend pas le sens littéral du texte de saint Matthieu, l'on y voit au moins quelle étoit la doctrine de son temps. » Voilà une belle ressource à qui veut qu'on lui explique la lettre, qui est pourtant ce qu'on cherche dans saint Chrysostôme. Quand il excuse un peu après ses digressions morales, sur la nature des discours qu'on fait au peuple, il ne le rend pas pour cela plus foncièrement littéral ; et quand il ajoute encore, « qu'il n'y a aucun écrivain ecclésiastique qui se soit attaché autant dans ses homélies à expliquer la lettre de l'Ecriture, » ce n'est pas dire qu'il s'y attachât beaucoup, mais que les autres écrivains ecclésiastiques ne s'y attachoient guère, et qu'en tout cas, en s'y attachant, ils réussissoient fort peu à la faire entendre ; puisque avec saint Chrysostôme, qui s'y attachoit le plus, on ne l'entend pas. Voilà comme la dent venimeuse de notre critique répand le mépris sur tous les Pères, en commençant par les grecs qu'il fait semblant d'estimer.

¹ P. 189. — ² Ibid. 151.

XIV. Hilaire diacre et Pélage l'hérésiarque préférés à tous les anciens commentateurs, et élevés sur les ruines de saint Ambroise et de saint Jérôme.

Pour venir aux interprètes latins, M. Simon est de si bon goût, qu'il ne paroît estimer véritablement que le diacre Hilaire, schismatique, luciférien, et Pélage l'hérésiarque. Voici ce qu'il dit d'Hilaire¹ : « Sixte de Sienne a donné en peu de mots la véritable idée de ses commentaires sur saint Paul, quand il dit qu'ils sont à la vérité courts pour ce qui est des paroles, mais qu'ils méritent d'être pesés pour ce qui regarde le sens. » Et il ajoute, « que cela seul devoit faire juger qu'ils n'étoient pas de saint Ambroise, dont le style est bien différent de celui-là ; » où visiblement il fait tomber la différence autant sur la gravité « du sens qui mérite d'être pesé, » que sur la brièveté du discours ; en quoi il donne un double plaisir à sa maligne critique : l'un d'insinuer que saint Ambroise n'a pas cette gravité et ce sens qui mérite d'être pesé ; l'autre, de donner à un schismatique, favorable selon lui-même aux pélagiens, un éloge fort au dessus de tous ceux qu'il a donnés aux orthodoxes, ajoutant même « qu'il y a peu d'anciens commentaires sur les épîtres de saint Paul, et même sur tout le nouveau Testament, qu'on puisse comparer à celui-là. »

Quand il dit qu'il y en a peu qu'on lui puisse égaler, il déclare déjà qu'il y en a peu qui le surpassent, pas même ceux de saint Jérôme, dont il semble faire tant d'état. Et en effet, après avoir donné à ce Père en apparence les plus grands éloges du monde, en disant² : que « la connoissance des langues, celles des anciens commentateurs grecs et latins qu'il avoit tous lus, et enfin³ celle des coutumes et des usages des peuples d'Orient, lui fournissoient les moyens de s'élever au dessus de tous les autres commentateurs, » dans la suite il ne songe plus qu'à le déprimer ; ce qu'il fait même selon sa coutume avec dérision en le louant : « Cette observation est à la vérité docte, mais le raisonnement de ce savant critique (saint Jérôme) n'est pas concluant⁴. Il continue ce langage moqueur dans ces paroles : « La grande érudition de ce Père paroît encore sur ce passage du Deutéronome ; mais son raisonnement n'est guère plus concluant que le précédent. » Il affecte presque partout de ne rapporter de ce Père que ce qu'il y blâme. Il relève surtout ses contradictions, dont il rend des raisons peu avantageuses à ce saint ; et il semble qu'il ait voulu effacer, par un seul trait, tou-

¹ P. 134. — ² Ibid. 209. — ³ Ibid. 212. — ⁴ Ibid. 224.

tes les louanges dont il a paru vouloir l'honorer, en disant : « qu'après tout peut-être eût-il été mieux que ce docte Père eût fait paroître moins d'érudition dans ses commentaires, et qu'il y eût eu un peu plus de raisonnement ¹. »

Jusque ici on juge aisément que la palme des commentateurs demeure à Hilaire. Loin de lui savoir mauvais gré de favoriser les sentiments de Pélage, M. Simon, au contraire ², comme on le dira bientôt, en prend occasion de lui donner des louanges. Pélage même est après Hilaire, celui des commentateurs qu'il recommande le plus. Il est vrai qu'il semble excepter ses erreurs ; mais on verra qu'il les réduit à si peu de chose, qu'à peine un juge équitable le comptera-t-il parmi les hérésiarques. Voilà donc les deux auteurs de M. Simon, et je ne sais lequel des anciens, selon lui, on leur pourroit comparer dans l'explication des livres saints. Celui qu'on prise le plus parmi les Grecs est saint Chrysostôme ; mais qu'en peut-on espérer, puisque son commentaire sur saint Matthieu, qui est le plus beau et le plus accompli de ses ouvrages, n'apprend pas la lettre ? Saint Jérôme ne raisonne pas : saint Ambroise, comme on vient de voir, est mis beaucoup au dessous du diacre Hilaire ³, et d'ailleurs il est méprisé de saint Jérôme ; car c'est ce qu'on trouvera soigneusement étalé dans la critique de ce Père. Que reste-t-il donc à l'Eglise, sinon Hilaire et Pélage, qui, joints avec Socin et Grotius, lui apprendront le sens littéral ? Et tout cela sur ce fondement, *qu'il faut faire justice à tout le monde* ⁴. Car c'est par là qu'on s'autorise à louer Pélage comme l'un des plus excellents commentateurs. Voilà cette belle équité des critiques de nos jours : elle tend à donner tout l'avantage aux ennemis de l'Eglise pour l'intelligence du sens littéral, et à faire que tous les Pères, jusqu'à saint Jérôme, soient obligés de leur céder ; encore qu'à faire justice à ce docte Père, les commentaires tant vantés par notre critique d'Hilaire et de Pélage, ne paroissent que des ouvrages de novices en comparaison de ceux de ce grand maître.

XV. Mépris du critique pour saint Augustin, et affectation de lui préférer Maldonat dans l'application aux Ecritures : amour de saint Augustin pour les saints livres.

Il restoit saint Augustin, qui a donné plus de principes pour entendre la sainte Ecriture, et pour y trouver la saine doctrine, dont elle est le trésor. Mais notre critique l'estime si

¹ P. 231 — ² Ibid. 237, 238. — ³ Ibid. 207. — ⁴ Ibid. 239.

peu, que ce lui est même un sujet de blâmer les autres que de l'avoir suivi, et pour donner quelque couverture au bas rang où il le met, il a fait semblant d'abord, comme on a vu, que c'est en lui préférant saint Chrysostôme; et dans la suite, que c'est en suivant le jugement de Maldonat, qu'il loue d'avoir préféré son sentiment propre à celui de saint Augustin; en sorte qu'il est au dessous, non seulement des anciens, mais encore des modernes. Voici les paroles de notre critique.

« Au reste, Maldonat n'est pas si opposé à saint Augustin qu'il n'approuve quelquefois ses interprétations ¹. » Voilà déjà un premier coup : on donne pour caractère à un interprète qu'on loue, d'être opposé à saint Augustin, et il semble que ce soit faire honneur à ce Père de l'approuver quelquefois. Mais voici un trait plus violent : « Il le suit en plusieurs autres endroits : mais ayant plus médité que lui sur l'Ecriture, il n'est pas surprenant qu'il l'abandonne souvent ², » ce qui revient dans un autre endroit où en parlant de ce passage de saint Paul : « Ce n'est pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde, » après avoir rapporté l'explication de saint Grégoire de Nazianze, il dit ³ : « Que saint Augustin n'approuve pas ce sens là ; mais, poursuit-il, il n'avoit peut-être pas assez médité ces sortes d'expressions. » En vérité, je ne croyois pas qu'on en pût venir à ces insolents discours. Qu'est-ce donc que saint Augustin aura médité dans l'Ecriture, s'il n'a pas assez médité les passages sur lesquels il a fondé principalement toute la doctrine de la grâce et toute sa dispute avec les pélagiens ? Cependant on dit hardiment qu'il ne méditoit pas assez l'Ecriture, et que Maldonat l'emporte sur lui dans cette étude. Pour parler ainsi, il faut avoir oublié le goût que Dieu lui donna pour les saints livres, après qu'il lui eut ôté celui des orateurs profanes, et même celui des platoniciens, pour lesquels il avoit tant d'amour. Tout le monde se souviendra de cette prière fervente de ses confessions ⁴ : « O Seigneur ! que vos Ecritures soient toujours mes chastes délices : que je ne me trompe pas, que je ne trompe personne en les expliquant. Vous, Seigneur, à qui appartiennent le jour et la nuit, faites-moi trouver dans les temps qui coulent par votre ordre, un espace pour méditer les secrets de votre loi. Ce n'est pas en vain que vous cachez tant d'admirables secrets dans les pages sacrées. Seigneur, découvrez-les moi ; car votre joie est ma joie et surpasse toutes les délices : donnez-moi ce que j'aime. car j'aime

¹ P. 628. — ² Ibid. 629. — ³ Ibid. 122. — ⁴ Conf. l. xi. 11.

vosre Ecriture, et vous-même vous m'avez donné cet amour : ne laissez pas vos dons imparfaits ; ne méprisez pas cette herbe naissante qui a soif de votre rosée : que je boive de vos eaux salutaires depuis le commencement de votre Ecriture, où l'on voit la création du ciel et de la terre, jusqu'à la fin, où l'on voit la consommation du règne perpétuel de votre cité sainte. Je vous confesse mon ignorance ; car à qui pourrois-je mieux la confesser qu'à celui à qui mon ardeur enflammée pour l'Ecriture ne déplait pas ? Encore un coup, donnez-moi ce que j'aime, puisque c'est vous qui m'avez donné cet amour. Je vous le demande par Jésus-Christ, au nom du Saint des saints ; et que personne ne me trouble dans cette recherche. » Une telle ardeur pour l'Ecriture, un si fervent desir pour la pénétrer, une crainte si vive de s'y tromper, ou de tromper les autres en l'expliquant, permettoit-elle qu'on ne la méditoit pas assez, et surtout les épîtres de saint Paul, dont saint Augustin parle en ces termes ¹ : « Jè m'attachai avec ardeur et avidité au style vénérable de votre Esprit saint, surtout dans les épîtres de saint Paul, et vos saintes vérités s'incorporoient à mes entrailles, quand je lisois les écrits du plus petit de vos apôtres, et je regardois vos ouvrages avec frayeur. »

XVI. Quatre fruits de l'amour extrême de saint Augustin pour l'Ecriture : manière admirable de ce saint à la manier : juste louange de ce Père, et son amour pour la vérité : combien il est injuste de lui préférer Maldonat.

C'est par cette ardeur extrême que saint Augustin a obtenu une intelligence profonde de l'Ecriture, qui paroît en quatre choses principales.

La première, que lui seul nous a donné dans le seul livre de la Doctrine chrétienne plus de principes pour entendre l'Ecriture sainte, je l'oserai dire, que tous les autres docteurs, en ayant réduit en effet toute la doctrine aux premiers principes, par cet abrégé, qu'elle ne prescrit que la charité et ne défend que la convoitise ; par où aussi il a établi les plus belles règles que nous ayons pour discerner le sens littéral d'avec le mystique et l'allégorique ; à quoi il a ajouté la véritable critique pour profiter des langues originales et des versions. Cela donc lui est venu de la sainte avidité avec laquelle *il s'est attaché, non seulement au fond et à la substance, mais encore, comme il vient de dire, au vénérable style du Saint-Esprit : Aridissime arripui*

¹ Conf. l. vii. c. xxi.

venerabilem styllum Spiritus tui ; et c'est de là qu'il est arrivé que ce grand docteur , après de légères oppositions , a été enfin le premier qui a profité du travail de saint Jérôme sur les Ecritures , ce qui a donné l'exemple à toute l'Eglise de préférer sa version à toutes les autres. C'est ce qu'on voit non seulement dans ses livres de la Doctrine chrétienne , mais encore dans ses Miroirs sur l'Ecriture , qu'il a tous extraits de la docte traduction de ce Père , qui fait aujourd'hui notre Vulgate.

La seconde chose qui nous marque la profonde pénétration de saint Augustin dans l'Ecriture , c'est de nous en avoir fait connoître en divers endroits les véritables beautés , non point dans un ou deux passages , mais en général dans tout le tissu de ce divin livre , et de nous avoir , par exemple , fait sentir l'esprit dont elle est remplie en dix ou douze lignes de sa lettre à Volusien , plus qu'on ne pourroit faire en plusieurs volumes. C'étoit encore le fruit de ce zèle ardent qu'il a fait paroître pour le style de l'Ecriture ; ce qui fait aussi qu'il en a tiré , pour ainsi dire , toute l'unction , pour la répandre dans tous ses écrits.

En troisième lieu , par la même ardeur de pénétrer l'Ecriture sainte , il a reçu cette grâce d'avoir pressé les hérétiques par ce divin livre de la manière du monde la plus excellente , et non seulement la plus vive , mais encore la plus invincible et la plus claire ; en sorte que j'oserai dire qu'on ne peut rien ajouter , ni à la solidité de ses preuves , ni à la force dont il les pousse , ce qui a été reconnu par toute l'Eglise et même dans les derniers temps ; puisque c'est pour cette raison , comme on le récite encore aujourd'hui dans les leçons de son office , que les docteurs qui ont traité la théologie avec une méthode plus serrée et plus précise , se sont attachés principalement à saint Augustin , et que saint Charles Borromée , dans sa lettre à l'Eglise de Milan , publie avec joie que cette Eglise a engendré par l'instruction et par le baptême en la personne de saint Augustin , « celui qui a éteint le manichéisme , étouffé le schisme de Donat , abattu les pélagiens , et fait triompher la vérité. »

Enfin , le dernier effet de la connoissance des Ecritures dans saint Augustin , c'est la profonde compréhension de toute la matière théologique. Je ne veux point , à l'exemple de M. Simon , élever un Père au dessus des autres par des comparaisons odieuses , ni à son imitation prononcer comme des arrêts sur la préférence. C'est une entreprise aussi insensée qu'elle est d'ailleurs inutile. Mais c'est un fait qu'on ne peut nier , que saint Athanase , par exemple , qui ne le cède en rien à aucun

des Pères en génie et en profondeur, et qui est, pour ainsi parler, l'original de l'Eglise dans les disputes contre Arius, ne s'étend guère au delà de cette matière. Il en est à peu près de même des autres Pères, dont la théologie paroît renfermée dans les matières que l'occasion et les besoins de l'Eglise leur ont présentées. Dieu a permis que saint Augustin ait eu à combattre toutes sortes d'hérésies. Le manichéisme lui a donné occasion de traiter à fond de la nature divine, de la création, de la providence, du néant dont toutes choses ont été tirées, et du libre arbitre de l'homme, où il a fallu chercher la cause du mal; enfin, de l'autorité et de la parfaite conformité des deux Testaments, ce qui l'obligeoit à repasser toute l'Ecriture et à donner des principes pour en concilier toutes les parties: le donatisme lui a fait traiter expressément et à fond l'efficacité des sacrements, et l'autorité de l'Eglise. Il a plu à M. Simon de décider, par sa puissance absolue, qu'il n'a rien dit sur la Trinité *qui n'ait été traité plus à fond par les auteurs grecs*¹. Rien ne seroit plus facile que de le confondre par lui-même; mais en lui laissant cette affectation de décider sur les Pères et de les commettre, je dirai que saint Augustin ayant eu à combattre les ariens en Afrique, il a si bien profité du travail des Pères anciens dans les questions importantes sur la Trinité, que les disputes d'Arius avoient rendues célèbres par toute l'Eglise, que par sa profonde méditation sur les Ecritures il a laissé cette importante matière encore mieux appuyée et plus éclaircie qu'elle n'étoit auparavant. Il a parlé de l'incarnation du Fils de Dieu avec autant d'exactitude et de profondeur qu'on a fait depuis à Ephèse, ou plutôt il a prévenu les décisions de ce concile dans la profession de foi qu'il dicta à Léporius et dans deux ou trois chapitres de ses derniers livres; en sorte qu'il n'a pas été besoin qu'il assistât à cette sainte assemblée, comme il y avoit été nommément appelé, puisqu'il en avoit expliqué par avance toute la doctrine. Nous allons parler dans un moment de la secte pélagienne entièrement renversée par saint Augustin. Sans prévenir ce qu'on en doit dire plus amplement dans la suite, on sait qu'elle a donné lieu à ce docte Père de soutenir le fondement de l'humilité chrétienne, et en expliquant à fond l'esprit de la nouvelle alliance, de développer par ce moyen les principes de la morale chrétienne, en sorte que tous les dogmes tant spéculatifs que pratiques de religion ayant été si profondément expliqués par saint Augustin, on peut dire

¹ P. 272.

qu'il est le seul des anciens que la divine providence a déterminé, par l'occasion des disputes qui se sont offertes de son temps, à nous donner tout un corps de théologie, qui devoit être le fruit de sa lecture profonde et continuelle des livres sacrés.

Il faut encore ajouter la manière dont il manie la sainte doctrine, qui est toujours d'aller à la source et au plus sublime, puisque c'est toujours aux principes. Quand il prêche, il les fait descendre comme par degré jusqu'à la capacité des moindres esprits : quand il dispute, il les pousse si vivement, qu'il ne laisse pas le loisir aux hérétiques de respirer. De là viennent deux manières de les expliquer, l'une plus libre et plus étendue, l'autre si pressante, qu'il ne laisse jamais languir son discours, Mais il est dans l'un et dans l'autre également concluant, et on en peut faire l'essai, principalement dans ses sermons sur les paroles de notre Seigneur et sur celles de l'apôtre, dont notre critique n'a pas daigné parler, où l'on trouve le même fond que dans ses autres traités, mais d'une manière si différente, qu'on sent d'abord une main habile et un homme consommé, qui, maître de sa matière comme de son style, la manie convenablement suivant le genre de dire ou plus serré, où plus libre ou il se trouve engagé. J'en dirai autant, malgré le critique, des traités sur saint Jean, qui ne diffèrent des livres dogmatiques et polémiques de saint Augustin que par la différence naturelle de cette sorte de livre d'avec les sermons. C'est donc d'un maître si intelligent, et pour ainsi dire si maître, qu'il faut apprendre à manier dignement la parole de vérité, pour la faire servir dans tous les sujets à l'édification des fidèles, à la conviction des hérétiques, et à la résolution de tous les doutes, tant sur la foi que sur la morale.

Et pour aller jusqu'à la source des grâces de Dieu dans ce Père, il lui avoit imprimé dès son premier âge, un amour de la vérité, qui ne le laissoit en repos ni nuit ni jour, et qui l'ayant toujours suivi parmi les égarements et les erreurs de sa jeunesse, est enfin venu se rassasier dans les saintes Ecritures, comme dans un océan immense, où se trouve la plénitude de la vérité, qu'il avoit si ardemment et si inutilement recherchée, avant que l'autorité de l'Eglise catholique l'eût enfin amené à cette étude. Dire après cela d'un si grand homme, qu'il n'a pas assez médité l'Ecriture sainte, avec laquelle il a passé les nuits et les jours, et dont il a toujours fait ses chastes délices, et que, pour avoir peut-être plus particulièrement éclairci quelques minuties, si on peut ainsi parler de ce divin livre, un moderne

pour habile qu'il soit, ait pu être élevé au dessus d'un Père si autorisé, comme s'étant plus appliqué *que lui à méditer sur l'Écriture*; c'est sans vouloir diminuer la gloire de cet interprète, qui mérite beaucoup de louange, et qui seroit le premier à rejeter celle qui veut ici lui donner M. Simon; c'est, dis-je, vouloir égaler le disciple au maître, et s'engager dans des sentiments aussi pleins d'absurdité que d'irrévérence.

Il ne s'agit pas d'examiner si Maldonat a bien ou mal fait de suivre ou de ne suivre pas saint Augustin dans des choses peu essentielles à la piété : mais il s'agit de savoir s'il est permis à un critique, sous prétexte qu'il débitera avec plus de témérité que de science un peu de grec et un peu d'hébreu, de prendre contre les saints Pères et contre saint Augustin cet air méprisant, ou, ce qui est encore plus insensé, de les traiter de novateurs. Voilà où je réduis la difficulté, et c'est sur quoi M. Simon doit satisfaire le public.

XVII. Après avoir loué Maldonat pour déprimer saint Augustin, M. Simon frappe Maldonat lui-même d'un de ses traits les plus malins.

Et pour dire un mot en passant de Maldonat, qu'il semble vouloir élever au dessus des Pères, ce critique malfaisant lui donne d'ailleurs le plus mauvais caractère qu'il soit possible, lorsque en le louant de ne s'être guère attaché à l'autorité des saints docteurs, il ajoute, ce qui seroit à cet interprète le comble de l'absurdité, que souvent il les citoit sans les avoir lus. D'abord donc il le loue comme un homme libre, qui expose franchement sa pensée, *sans considérer le nombre des auteurs qui lui sont contraires* ¹; et en parlant d'une certaine interprétation, il prononce sans hésiter, « que le docte Maldonat a eu raison de la préférer, sans avoir égard à l'autorité des Pères » ², ce qui est d'une manifeste irrévérence. Mais ce qu'il y a de plus malin, c'est qu'il se trouve à la fin que cet interprète, qu'il appelle *docte* avec raison, si on en juge par M. Simon, ne l'étoit pas tant qu'il le vouloit paroître; puisque selon ce critique ³, « il n'avoit pas lu dans la source tout ce grand nombre d'écrivains ecclésiastiques qu'il cite; mais qu'il avoit profité, comme il arrive ordinairement, du travail de ceux qui l'ont précédé. Aussi n'est-il pas si exact que s'il avoit mis lui-même la dernière main à son commentaire. » En quoi il veut noter en passant, non seulement Maldonat, qu'il accuse de n'avoir pas

¹ P. 624 et suiv. — ² Ibid. 247. — ³ Ibid. 618.

consulté les originaux , mais encore ceux qui se sont chargés de coter à la marge les endroits des Pères qu'il avoit nommés en général ; et sans ici approfondir ce fait inutile , je le rapporte seulement, afin qu'on remarque les manières de M. Simon, qui, en faisant mépriser les Pères à un interprète, lui donne en même temps le mauvais air de les citer avec plus d'ostentation que de vérité, puisque c'étoit sans les lire ; ce qui montre que les auteurs, du moins catholiques, qu'il semble le plus louer, sont loués malignement, dans le dessein de faire servir leur sentiment à son dessein, qui étoit ici d'affoiblir l'autorité des saints Pères, et notamment celle de saint Augustin.

XVIII. Suite du mépris de l'auteur pour saint Augustin : caractère de ce Père peu connu des critiques modernes : exhortation à la lecture des Pères.

On ne peut donc avoir que du mépris pour la critique passionnée et malicieuse de M. Simon, que sa présomption aveugle partout, et surtout il fait pitié à l'endroit où, après avoir parlé de ces *beaux principes de théologie* de saint Augustin¹, à qui pourtant, comme on a vu, il ne manque rien selon notre auteur, que d'être bien appuyés sur l'Ecriture, il continue en cette sorte : « Il y a néanmoins, dit-il, quelques endroits qu'il explique très bien à la lettre, mais il faut beaucoup lire pour cela. » Mais au contraire, s'il est vrai, comme il est certain, que ces *principes de théologie* sont le pur esprit de la lettre de saint Jean, saint Augustin qui ne les quitte jamais, sera ordinairement très littéral. L'auteur poursuit² : « Il est même quelquefois critique, descendant jusqu'aux plus petites minuties de grammaire, d'où il prend occasion de faire des réflexions judicieuses. Il semble que las de censurer toujours un si grand homme, il se laisse enfin arracher quelque petite louange. Il n'y en a point de plus mince que celle de faire quelques réflexions judicieuses sur la grammaire ; mais il se trouve pourtant que celle que marque l'auteur ne paroît que pour être aussitôt après réfutée comme *trop subtile*, et venant de l'ignorance d'un héraïsme. En un mot, il ne loue jamais que pour introduire un blâme, et il conclut enfin sa critique par ces paroles : « Au reste, il y a un je ne sais quoi qui plaît d'abord dans les manières de saint Augustin, et qui fait goûter ses fréquentes digressions : ses pointes et ses antithèses ne sont point dés-

¹ P. 250. — ² Ibid. et 251.

agréables, parce qu'il les accompagne de temps en temps de belles leçons sur la théologie ; néanmoins ses lieux communs sont quelquefois ennuyeux.

On voit qu'il n'y a louange, pour petite qu'elle soit, qui n'ait coûté à notre censeur, et qu'il ne se soit arrachée lui-même par une espèce de violence, pour satisfaire à la coutume de louer les Pères. Il n'y a pas jusqu'à ces *belles leçons de théologie*, toutes foibles qu'elles sont selon notre auteur, puisqu'elles sont si éloignées du sens littéral, qui ne soient contrebalancées par ce petit mot, *qu'elles reviennent de temps en temps* et de loin en loin, et encore pour empêcher que *les pointes et les antithèses* de saint Augustin *ne soient désagréables*. Vous diriez qu'il est tout hérissé de pointes, d'antithèses, de subtilités qui ne vont à rien, tout rempli de digressions et d'allégories. C'est l'idée que prendront de saint Augustin les jeunes étudiants qui ne le liront que dans M. Simon, ou peut-être par ci par là dans l'original, pour faire quelques arguments. Telle est l'idée qu'on donne d'un Père, lorsque sans prendre son vrai caractère, on affecte de n'en marquer que les endroits moins exacts. Mais il importe de faire entendre que saint Augustin en lui-même est tout autre chose. Il a des digressions, mais comme tous les autres Pères, quand il est permis d'en avoir, dans les discours populaires, jamais dans les traités où il faut serrer le discours, ni contre les hérétiques. Il a des allégories comme tous les Pères, selon le goût de son siècle, qu'on a peut-être poussé trop avant; mais qui dans le fond étoit venu des apôtres et de leurs disciples. Les pointes, les antithèses, les rimes mêmes, qui étoient encore du goût de son temps, sont venues tard dans ses discours. Erasme, qui sans doute ne le flatte guère, cite les premiers écrits de saint Augustin comme des modèles, et remarque qu'il a depuis affoibli son style, pour s'accommoder à la coutume et suivre le goût de ceux à qui il vouloit profiter. Mais après tout, que ces minuties sont peu dignes d'être relevées! Un savant homme de nos jours, dit souvent qu'en lisant saint Augustin, on n'a pas le temps de s'appliquer aux paroles, tant on est saisi par la grandeur, par la suite, par la profondeur des pensées. En effet, le fond de saint Augustin c'est d'être nourri de l'Ecriture, d'en tirer l'esprit, d'en prendre, comme on a vu, les plus hauts principes, de les manier en maître, et avec la diversité convenable. Après cela qu'il ait ses défauts, comme le soleil a ses taches, je ne daignerois ni les avouer, ni les nier, ni les excuser ou les défendre. Tout ce que je sais certainement, c'est que quiconque saura pénétrer sa théologie aussi solide que

sublime , gagné par le fond des choses et par l'impression de la vérité , n'aura que du mépris ou de la pitié pour les critiques de nos jours , qui sans goût et sans sentiment pour les grandes choses , ou prévenus de mauvais principes , semblent vouloir se faire honneur de mépriser saint Augustin qu'ils n'entendent pas.

C'est ce que j'ai voulu dire à M. Simon , afin qu'il cesse de parler si indignement de saint Augustin et des Pères ; et je veux bien encore avertir un sage lecteur , qu'il ne faut pas se laisser séduire à l'esprit moqueur et mordant de ce critique. Il est bien aisé de ravilir les Pères , quand on n'en montre que ce qu'on veut , et que pour le reste , à la faveur de quelque critique , on s'érige en juge , qui décide de ce qu'il lui plaît , sans en dire le plus souvent aucune raison. Qui pourroit souffrir un auteur qui prononce à toutes les pages , en parlant des Pères : « Il est plus exact , il est moins exact , il est plus judicieux , il l'est moins ? » Parle-t-on ainsi des saints docteurs , et se donne-t-on avec eux cet air d'autorité dédaigneuse , lorsque on les reconnoît pour ses maîtres ? Aussi , n'est-ce pas l'esprit de M. Simon ; mais ses erreurs seront connues de tous comme celles de ces novateurs dont parle saint Paul ¹ ; et encore que je ne puisse entrer dans le fond de tant de matières critiques et autres qu'il a traitées , on apprendra du moins par ce discours , à mépriser le jugement qu'il fait des saints Pères ; ce que j'ai principalement entrepris , comme un vieux docteur et un vieux évêque , quoique indigne de ce nom , en faveur des jeunes théologiens ; de peur que , séduits par une critique médisante , ils ne mettent leur espérance , pour l'intelligence des saints livres , dans les écrits des ennemis de l'Eglise.

Quiconque donc veut deviner un habile théologien et un solide interprète , qu'il lise et relise les Pères. S'il trouve dans les modernes quelquefois plus de minuties ; il trouvera très souvent dans un seul livre des Pères plus de principes , plus de cette première sève du christianisme , que dans beaucoup de volumes des interprètes nouveaux , et la substance qu'il y sucera des anciennes traditions le récompensera très abondamment de tout le temps qu'il aura donné à cette lecture. Que s'il s'ennuie de trouver des choses , qui pour être moins accommodées à nos coutumes et aux erreurs que nous connoissons , peuvent paroître inutiles , qu'il se souvienne que dans le temps des Pères elles ont eu leur effet , et qu'elles produisent encore un

¹ Tim. III. 9.

fruit infini dans ceux qui les étudient ; parce qu'après tout , ces grands hommes sont nourris de ce froment des élus , de cette pure substance de la religion ; et que , pleins de cet esprit primitif , qu'ils ont reçu de plus près et avec plus d'abondance de la source même , souvent ce qui leur échappe et qui sort naturellement de leur plénitude , est plus nourrissant que ce qui a été médité depuis. C'est ce que nos critiques ne sentent pas ; et c'est pourquoi leurs écrits , formés ordinairement dans les libertés des novateurs et nourris de leurs pensées , ne tendent qu'à affaiblir la religion , à flatter les erreurs , et à produire des disputes.

SECONDE PARTIE.

ERREURS SUR LA MATIÈRE DU PÉCHÉ ORIGINEL ET DE LA GRACE.

LIVRE V.

M. Simon, partisan des ennemis de la grâce, et ennemi de saint Augustin : l'autorité de ce Père.

CHAPITRE PREMIER. Dessein et division de cette seconde partie.

Dans cette seconde partie , le pélagianisme de M. Simon sera découvert par deux moyens : premièrement , par une disposition générale qu'il témoigne vers cette hérésie ; secondement , par ses erreurs qu'on marquera en particulier. Cette disposition générale vers l'hérésie de Pélage paroît encore par deux endroits , dont l'un est l'inclination pour ceux qui l'ont défendue , et l'autre est l'aversion répandue dans tout son ouvrage contre le Père qui l'a étouffée. Ses erreurs sur cette matière se rapportent aussi à deux chefs : il erre manifestement , sur le péché originel ; il erre bien certainement , mais quelquefois

d'une manière plus enveloppée, sur la grâce : c'est ce qu'il faudra expliquer par ordre.

II. Hérésie formelle du diacre Hilaire sur les enfants morts sans baptême, expressément approuvée par M. Simon contre l'expresse décision de deux conciles œcuméniques, celui de Lyon II, et celui de Florence.

Premièrement donc, il fait paroître son inclination vers Pélagé par celle qu'il a témoignée pour le commentaire autrefois attribué à saint Ambroise, mais qui constamment n'en est pas, sur les épîtres de saint Paul. L'auteur de ce commentaire fait la matière d'une grande contestation parmi les savants : quelques uns le font arien, et M. Simon a raison de le justifier de cette hérésie. Si c'est le diacre Hilaire, comme je le veux supposer avec notre auteur, sans préjudice de tout autre sentiment, il est bien certain qu'il a été du schisme des lucifériens, qui n'a pas été moins bizarre que celui des donatistes. On prétend qu'il en est revenu, et je ne vois aucune raison de s'y opposer. M. Simon, au contraire, prétend voir des marques de son erreur ¹, ou, comme il parle, *des préjugés de sa théologie* au commencement de son commentaire. Elles sont bien vaines ; mais laissons ces raffinements de critique, et venons aux sentiments de cet auteur sur les erreurs de Pélagé. M. Simon en produit un passage exprès pour le péché originel, qui aussi a été cité par saint Augustin sous le nom de saint Hilaire ², qui peut être le diacre Hilaire revenu du schisme et appelé saint selon la coutume du siècle, ou quelque autre Hilaire inconnu, puisque constamment le commentaire d'où ces paroles sont tirées, n'est pas du saint évêque de Poitiers. Mais notre critique ajoute deux choses au passage de cet Hilaire, quel qu'il soit, qui font voir trop clairement que cet auteur n'a pas raisonné conséquemment, et que dans la suite il s'est écarté aussi bien que M. Simon de la doctrine de l'Eglise ³ : l'une est qu'Hilaire distingue « deux sortes de mort, dont la première est la séparation de l'âme d'avec le corps, et la seconde est la peine qu'on souffre dans les enfers ; et il dit de cette dernière que nous ne la souffrons pas pour le péché d'Adam, mais à son occasion pour nos propres péchés. » Sur quoi la décision de M. Simon est, qu'il n'y a rien en cela qui ne soit conforme à la créance des anciens Pères, qui ont tous attribué à notre libre arbitre

¹ P. 134, 135. In Rom. I. 13. — ² Ad Bonif. I. IV. c. IV. n. 7. —
³ P. 136.

notre salut et notre perte. C'est là un manifeste pélagianisme, qui ne reconnoît ni de *perte*, ni de *salut* que par l'exercice du libre arbitre, d'où il s'ensuit que les enfants qui meurent avant le baptême avec le seul péché originel, qui ne dépend pas de leur volonté, ne sont point perdus, mais sauvés. Le péché originel ne leur attire, selon Hilaire et selon M. Simon, que la mort du corps : *la seconde mort ni les peines qu'on souffre dans les enfers ne sont pas pour eux*. Ce grand critique ignore la définition de deux conciles œcuméniques, du concile de Lyon sous Grégoire X, et de celui de Florence sous Eugène IV ¹, où les deux églises réunies décident comme de foi, « que les âmes de ceux qui meurent ou dans le péché mortel actuel, ou dans le seul originel, descendent incontinent dans l'enfer, *ad infernum*, pour y être toutefois punies par des peines inégales; *pœnis disparibus puniendas* : » d'où le cardinal Bellarmin ², et après lui tout nouvellement le P. Petau ³ concluent la damnation éternelle des uns et des autres, sans qu'il soit permis d'en douter. Les voilà donc dans l'enfer, dans la peine, dans la punition, dans la damnation, dans les tourments perpétuels, selon saint Grégoire, au rapport du même P. Petau ⁴ : *perpetua tormenta percipiunt*, dans la gêne selon saint Avite, cité par ce même théologien, dans la mort éternelle, dit le pape Jean, cité dans le droit, et ensuite par Bellarmin ⁵, qui conclut de ces passages et de beaucoup d'autres, que cette doctrine est *de la foi catholique*, et la contraire *hérétique*, condamnant la fausse pitié de ceux qui, pour témoigner « à des enfants morts une affection qui ne leur profite de rien, s'opposent aux Ecritures, aux conciles et aux Pères. » Faut-il tant faire l'habile, quand on ignore les dogmes de la foi expressément définis et en mêmes termes par deux conciles si authentiques : savoir, dans la confession de foi de l'église grecque, approuvée par le concile de Lyon, et dans le décret d'union du concile de Florence, prononcé du commun consentement des Grecs et des Latins, et avec l'approbation de toute l'Eglise?

On voit bien ce qui a trompé M. Simon, c'est qu'il a ouï parler de la dispute des scolastiques sur la souffrance du feu, dont il n'est pas ici question. Car quoi qu'il en soit, n'est-ce rien d'être banni éternellement de la céleste patrie, privé de Dieu pour qui on est fait, et condamné à l'enfer, ainsi que l'ont

¹ Decret. union. — ² Bell. t. III. lib. VI. c. II. initio. — ³ 1. t. Theodog. I. IX. c. XI. n. 5. — ⁴ Lib. IX. moral. c. XII. q. 30. ad limina. — ⁵ Bel. lar. loc. jam citat.

prononcé ces deux conciles? Il est vrai qu'Hilaire a imaginé pour ceux qui n'ont péché qu'en Adam, *un enfer supérieur*; c'est à dire, comme l'explique M. Simon ¹ « dans un lieu où ils ne souffroient point, étant comme en suspens, et ne pouvant monter au ciel? sentiment que notre critique se contente de rejeter par une trop foible censure, en disant : *qu'il pourra paroître singulier*. Mais les conciles de Lyon et de Florence ne distinguent pas ces deux enfers, et mettent également dans l'enfer ceux qui meurent dans le péché actuel ou originel, sans y marquer d'autre différence que l'inégalité de leur supplice.

II. Autre passage du même Hilaire sur le péché originel, également hérétique :
vaine défaite de M. Simon.

Voilà donc la première erreur du diacre Hilaire, approuvée de M. Simon. En voici une autre plus grande : c'est *qu'il insiste*, dit-il ², *sur une diverse leçon*, (d'un passage de saint Paul), *qui semble détruire tout ce qu'on vient d'avancer sur le péché originel*; et c'est en vain qu'il veut excuser ce diacre, sous prétexte que s'il a ôté sans raison, et par une affectation manifeste une négation, *on ne peut nier qu'il n'y eût alors de semblables exemplaires*. Mais cette excuse seroit peut-être recevable, si Hilaire n'avoit pas tiré du texte, visiblement corrompu comme il le lisoit, toutes les mauvaises conséquences qu'on en peut tirer contre la vérité du péché originel, puisqu'il en conclut que la mort du péché n'a point régné sur ceux qui n'ont péché qu'en Adam; qu'ils n'ont contracté que la première mort, qui est celle du corps, et non pas la seconde, qui est celle de l'âme; en sorte « qu'ils étoient réservés avec Abraham en espérance, et qu'ils ont été délivrés par l'indulgence du Sauveur, lorsqu'il est descendu dans les enfers ³ : *paterno peccato ex Dei sententia erant apud infernos : gratia Dei abundavit in descensu Salvatoris omnibus dans indulgentiam, cum triumpho sublati eis in cælum.* »

M. Simon croit l'avoir sauvé en disant, qu'on ne peut pas l'accuser d'avoir nié le *péché originel qu'il avoit établi peu auparavant* ⁴. Mais c'est assez pour le condamner, qu'il soit de ceux à qui la foi de l'Eglise et la force de la tradition ayant arraché la confession d'un dogme si établi, l'obscurcissent de telle sorte dans la suite, qu'on ne le reconnoît plus dans leurs discours. Car si Hilaire avoit reconnu autant qu'il faut cette cor-

¹ In Rom. v. 12, 13, 14. — ² P. 246. in Rom. 14. p. 137. — ³ P. 146 in Rom. 51. — ⁴ Ibid. 137.

ruption de notre origine , il n'auroit pas dit , comme il fait , *qu'elle n'emporte point la mort de l'âme*¹ , et il auroit encore moins inféré de là , qu'à cet égard un plus grand nombre d'hommes a reçu la vie par Jésus-Christ , qu'il n'y en a eu qui sont morts par le péché d'Adam : en supposant , comme il fait partout , que la mort de l'âme n'a pas été universelle ; en quoi il a montré le chemin à Pélage , qui explique comme lui le passage de saint Paul².

IV. Hérésie formelle du même auteur sur la grâce : qu'il n'en dit pas plus que Pélage sur cette matière , et que M. Simon s'implique dans son erreur , en le louant.

Il n'est pas moins avant-coureur de cet hérétique dans la matière de la grâce , de l'aveu de M. Simon ; puisqu'il s'étudie à rapporter les passages³ , où ce diacre montre qu'elle n'est pas prévenante : au contraire , que la vocation est prévenue par la volonté de l'homme , ce qui est précisément la même erreur qu'on a condamnée dans Pélage : « que la grâce est donnée selon les mérites. »

Je sais que quelques auteurs se sont étudiés à le justifier , en cherchant dans les saints docteurs des locutions semblables aux siennes , afin de nous obliger à prendre en meilleure part celles de ce diacre. Mais je ne puis leur avouer ce qu'ils avancent : au contraire , en recherchant avec soin dans cet auteur tout ce qui pourroit insinuer la vraie grâce de Jésus-Christ , je ne trouve sous le nom de grâce que la loi , la prédication , les sacrements , la rémission des péchés , et en un mot nulle autre grâce que celle qu'on trouve aussi dans les pélagiens , et dans Pélage même.

M. Simon a raison de dire de cet hérésiarque⁴ , « que dans certains endroits de son commentaire , il parle de la sainteté et de la grâce d'une manière qui feroit croire qu'il n'a eu là dessus aucun sentiment particulier. » Maistout cela ne passe pas la rémission des péchés , qu'il reconnoissoit gratuite , fondée et accompagnée de la grâce du Saint-Esprit. On n'en trouvera pas davantage dans Hilaire. Il n'y a aucun auteur , excepté Pélage et ses disciples , qui se soit attaché à dire aussi opiniâtement et sans s'adoucir jamais , que la volonté prévient la grâce sans en être prévenue , ni qui ait pris plus de soin d'éluder tous les

¹ P. 137. in Rom. 15, 18. — ² In Rom. ibid. v. 15. — ³ P. 138. —

⁴ Ibid. 239. Comm. in Rom. III, 24. II. Tim. I. 9.

passages par où l'on peut établir la grâce intérieure de la volonté. Par exemple, il n'y a rien de plus formel pour cela que ce passage de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire selon son bon plaisir ¹. » Mais Hilaire le détourne sans ménagement par cette note : « L'apôtre rapporte par là toute la grâce de Dieu, en sorte que c'est à nous à vouloir, et à Dieu à parfaire, » ou à achever. On ne pouvoit faire une altération plus grossière ni plus hardie, que de distinguer le *vouloir* d'avec le *parfaire*, que son texte unissoit si clairement. Je ne vois non plus aucun auteur, si ce n'est Pélage, qui ait inculqué avec tant de force et si constamment, que les gentils convertis aient « cru en Dieu et en Jésus-Christ ², » (car c'est ici le mot essentiel) « en Dieu et en Jésus-Christ, au Père et au Fils : *in Deum et Christum, in Patrem et Filium*, par la conduite de la nature : *duce natura*, par la raison naturelle ³ : *per rationem naturæ*, par leur jugement naturel : *naturali judicio* : encore un coup : *duce natura*, ayant pour guide la nature : *per solam naturam*, par la seule nature. » S'il faut excuser tout cela dans un homme qui tient toujours ce même langage, et qu'on voit d'ailleurs si vacillant, ou, si l'on veut, d'une doctrine si mêlée et si peu suivie dans le dogme du péché originel, on ne sait plus à quoi s'en tenir; et quoi qu'il en soit, je n'ai pas à considérer ce qu'on peut dire pour excuser un auteur si peu digne d'être ménagé, mais ce qu'en a pensé M. Simon, « qui bien loin de lui savoir mauvais gré de favoriser les sentiments de Pélage, » prend de là occasion de le louer. « Si, dit-il ⁴, sa théologie a du rapport en quelques endroits avec celle des pélagiens, on ne peut pas l'accuser pour cela de pélagianisme : puisqu'il a écrit avant que Pélage eût publié ses sentiments : au contraire, il est louable de n'avoir point eu d'opinions particulières sur des matières aussi difficiles que sont celles qui regardent la prédestination. »

La prédestination, qui est un terme odieux pour M. Simon, lui sert à mettre à couvert ce qu'Hilaire a dit contre la grâce et contre le péché originel, et même de son aveu, comme on vient de le voir. Tout cela donc, selon lui, n'empêche pas qu'il ne soit digne de louange plutôt que de blâme. Au reste, dit notre auteur ⁵, « s'il ne paroît pas toujours orthodoxe à ceux qui font profession de suivre la doctrine de saint Augustin, on doit considérer qu'il a écrit avant que ce Père eût publié ses opi-

¹ Phil. II. 13. — ² In Rom. II. 14. — ³ In Rom. II. 26. — ⁴ P. 144. — ⁵ Ibid. 134.

nions. » Est-ce pour dire qu'elles eût suivies, s'il avoit écrit après lui ? Point du tout, puisque notre auteur encore à présent enseigne qu'elles sont mauvaises ; mais c'est pour confirmer ce qu'il dit partout , que tous ceux qui ont écrit avant saint Augustin sont contraires à ce saint docteur, et n'en sont pas moins orthodoxes, puisque le diacre Hilaire est même loué pour avoir rejeté ses sentiments.

V. M. Simon fait l'injure à saint Chrysostôme de le mettre avec le diacre Hilaire au nombre des précurseurs du pélagianisme : approbation qu'il donne à cette hérésie.

Ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'il défend de la même sorte saint Jean Chrysostôme. « Si , sa doctrine , dit-il ¹, ne paroît pas toujours orthodoxe à quelques théologiens, qui croient qu'il approche quelquefois des sentiments de Pélage , on doit considérer que lorsqu'il a écrit ses Commentaires, le pélagianisme n'étoit pas encore dans le monde. Il a combattu avec force les hérétiques de son temps, et il ne s'est jamais éloigné de la doctrine des anciens auteurs ecclésiastiques. » On voit trois choses importantes dans ce passage. L'une, que notre auteur ne nie pas que saint Chrysostôme approche des sentiments de Pélage : l'autre, qu'il ne trouve aucun inconvénient de s'en être ainsi approché : la troisième, qu'en approchant de Pélage , ce Père « ne s'est jamais éloigné des anciens auteurs ecclésiastiques : » ce qui induit qu'en suivant cet hérésiarque , on défend l'ancienne doctrine, et qu'on n'a pas dû lui en faire un crime.

Ainsi Hilaire le luciférien et saint Chrysostôme sont tous deux sur le même pied : tous deux amis de Pélage : tous deux excusables de l'avoir été. Je sais bien qu'il dit ailleurs ², « que ce savant Père n'avance rien qui puisse favoriser l'hérésie de Pélage. » C'est sans doute qu'il trouvera quelque expédient pour l'en faire approcher sans la favoriser tout à fait, ou plutôt c'est qu'il ne cherche qu'à tout embrouiller , pour obscurcir la tradition et tout réduire à l'indifférence.

VI. Que cet Hilaire préféré par M. Simon aux plus grands hommes de l'Eglise, outre ses erreurs manifestes, est d'ailleurs un foible auteur dans ses autres notes sur saint Paul.

Concluons de tout ce discours , qu'Hilaire n'étoit pas un assez grand auteur pour mériter tant de louanges de M. Simon.

¹ P. 168. — ² Ibid. 178.

qui ne met rien, comme on a vu, au dessus de lui, et qui même l'élève au dessus de ce qu'il y a eu dans l'Eglise de plus excellent pour interpréter l'Ecriture.

A bien juger de cet auteur, il faudroit dire que son style est foible comme son raisonnement, et qu'il est presque partout au dessous de son sujet. Pour peu que la matière qu'il trouve soit difficile et l'oblige à sortir du chemin battu, il s'embrouille d'une manière à n'être point entendu, témoin ce qu'on vient de voir sur les deux enfers, qui tient une grande place, et toute pleine de ténèbres et d'égarements dans son Commentaire. C'est dans ses notes sur ce verset : « En qui tous les hommes ont péché ¹ : *in quo omnes peccaverunt*, » un raffinement particulier de dire, que cet *in quo* signifie *Eve* : que c'est en elle que saint Paul enseigne que nous sommes tous pécheurs ; et que s'il a dit *in quo*, quoiqu'il parlât d'une femme, *cum de muliere loquatur*, c'est à cause que la femme est homme, en prenant ce mot pour le genre, et qu'en ce sens Eve étoit Adam : *et ipsa enim Adam est*, parce qu'Adam signifie homme ; de sorte que c'est merveille qu'au lieu d'un nouvel Adam, saint Paul ne nous a pas donné en Jésus-Christ une nouvelle Eve. Je ne sais pourquoi M. Simon n'a pas relevé une remarque si particulière à ce commentateur, dont il prise tant les rares talents. Il devoit encore observer sur ce passage de saint Paul : « *Peccatum occasione accepta per mandatam fefellit me* : le péché a pris occasion du commandement pour me tromper et pour me donner la mort ², » que le péché dans cet auteur, c'est le diable : *peccatum hoc loco diabolus intellige* ; ce qu'il inculque bien fortement en un autre endroit ³. C'est aussi l'explication de Pélage, qui ne vouloit point entendre que la concupiscence, qu'il croyoit bonne, fût appelée péché par le saint apôtre. Je pourrois relever beaucoup d'autres notes aussi malheureuses de ce commentateur, et en conclure qu'il n'entendoit guère son original ; mais c'en est assez pour faire voir que cet auteur, si estimé de M. Simon, encore que par sa doctrine mêlée, et dans des siècles moins éclairés, il ait longtemps imposé au monde sous le grand nom de saint Ambroise, n'a point eu au fond de meilleur titre pour gagner l'estime de notre critique, et mériter la préférence qu'il lui adjuge au dessus presque de tous les auteurs ecclésiastiques, du moins de tous les latins, que d'avoir été dans une grande partie de son Commentaire, comme je le nomme sans crainte, un précurseur de Pélage.

¹ Rom. V. 12. — ² Rom. VII. 11. — ³ Ibid. v. 18.

VII. Que notre critique affecte de donner à la doctrine de Pélagé un air d'antiquité : qu'il fait dire à saint Augustin que Dieu est cause du péché ; qu'il lui préfère Pélagé, et que partout il excuse cet hérésiarque.

Aussi nous avons vu qu'après Hilaire, Pélagé est celui des commentateurs que M. Simon estime le plus. Il est vrai qu'il semble excepter ses erreurs. Mais on verra dans la suite qu'il les réduit à si peu de chose, qu'à peine un juge équitable le comptera-t-il parmi les hérésiarques. Certainement saint Augustin, selon notre auteur, n'a pas moins de tort que lui, et n'est pas un novateur moins dangereux ; puisqu'il favorise (j'ai honte de le répéter) les impiétés de Luther : de sorte qu'il se trouvera, par la critique de M. Simon, que les deux commentateurs les plus dignes de ses louanges parmi les Latins, sont Hilaire, très favorable aux sentiments de Pélagé, et Pélagé même.

C'est pourquoi il tâche partout de le rendre conforme aux anciens et surtout à saint Chrysostôme. « L'on prendra garde, dit-il ¹, que pour ne pas s'accorder avec la doctrine qui a été la plus commune après saint Augustin parmi les Latins, Pélagé n'est pas pour cela hérétique : autrement il faudroit accuser d'hérésie la plupart des anciens docteurs de l'Eglise. » C'est dire assez clairement que la doctrine la plus commune de l'Eglise latine étoit contraire à l'antiquité. Il poursuit : « Pélagé s'accorde, dit-il ², avec les anciens commentateurs dans l'interprétation de ces paroles, *Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum*, encore qu'il soit éloigné de saint Augustin. » C'est saint Augustin qui a tort, c'est lui qui innove, c'est Pélagé qui s'attache à la tradition. Mais en quoi, l'auteur le va dire : cette expression *Tradidit*, « Dieu a livré, » ne marque pas, dit Pélagé, « que Dieu ait livré lui-même les pécheurs aux desirs de leurs cœurs, comme s'il étoit cause de leurs désordres. » C'est donc à dire que saint Augustin faisoit « Dieu cause des désordres. » M. Simon l'inculque partout comme la suite le fera paroître, et Pélagé savoit mieux que lui condamner cette impiété.

Nous verrons ailleurs qu'il soutient cet hérésiarque, dans la manière dont il élude le plus beau passage de saint Paul pour le péché originel ³. Mais on ne peut pas tout dire à la fois, ni ramener en un seul endroit toutes les erreurs de M. Simon. Nous

¹ P. 238. — ² Ibid. 240. — ³ Ibid. 241.

avons ici à considérer l'air d'antiquité qu'il donne partout à Pélagie. Poursuivons donc. « Pélagie, dit-il, suit d'ordinaire les interprétations des Pères grecs, principalement celles de saint Chrysostôme. » Je le nie, et en attendant l'examen plus particulier de cette matière, on voit l'affectation de justifier Pélagie, en le faisant *d'ordinaire* conforme aux saints docteurs. La même idée se trouve partout ¹. « On ne peut nier que l'explication, qui est ici condamnée par saint Augustin, ne soit de Pélagie dans son commentaire sur l'épître aux Romains; mais elle est en même temps de tous les anciens commentateurs. » Voilà un acharnement qui n'a point d'exemple, à adjuger à un hérésiarque la possession de l'antiquité. Ailleurs: « Toute l'antiquité, dit-il, sembloit parler en leur faveur, » (de Pélagie et de ses disciples dont il s'agit en cet endroit). Ce n'est pas tout, « on trouve, continue-t-il ², dans les deux livres de saint Augustin sur la grâce de Jésus-Christ et sur le péché originel, plusieurs extraits des ouvrages de Pélagie, dont le langage paroît peu éloigné de celui des Pères grecs: » et il ajoute, « qu'encore que ces expressions pussent avoir un bon sens, elles ont été condamnées par saint Augustin. » Il insinue qu'il n'y avoit qu'à s'entendre et que la dispute étoit presque toute dans les mots. C'est pourquoi il ajoute encore: « Si saint Augustin s'étoit contenté de prouver par l'Ecriture qu'outre ces grâces extérieures, il faut nécessairement en admettre d'intérieures, il auroit ruiné l'hérésie des pélagiens sans s'éloigner de la plupart de leurs expressions, qu'il eût été peut-être meilleur de conserver, parce qu'elles sont conformes à toute la théologie. « Voilà une belle idée pour détruire une hérésie. Il n'y a qu'à parler comme elle et conserver *la plupart de ses expressions*. C'est le conseil que M. Simon auroit donné à saint Augustin, s'il avoit vécu de son temps. Il venoit pourtant de nous dire, « qu'on a dû rejeter ces expressions des pélagiens, quoiqu'ils eussent pu s'en servir. » Nous démêlerons ailleurs ce nouveau mystère que M. Simon a trouvé pour et contre l'hérésie pélagienne. On en voit assez pour entendre qu'il donne, autant qu'il peut, à cette hérésie un air d'antiquité et de bonne foi, et à saint Augustin, qui défendoit la cause de l'Eglise, un air d'innovation, de contention sur les mots, et de chicane.

Il tâche, par tous moyens, de donner de l'autorité au Commentaire de Pélagie sur les épîtres de saint Paul; et pour inviter à le lire: « Je crois, dit-il ³, que Pélagie l'avoit composé avant que

¹ P. 252. — ² Ibid. 292. — ³ Ibid. 238.

d'être déclaré novateur. » Vous diriez que ces nouveautés n'y sont pas. On sait cependant que tout en est plein, et M. Simon trouve ce moyen de les insinuer plus doucement. C'est donc un aveuglement manifeste à ce critique d'avoir tant loué Hilaire, même en le présupposant si favorable à Pélage : c'en est encore un plus grand de témoigner tant d'estime pour Pélage même, mais le comble de l'erreur est de les louer l'un et l'autre comme défenseurs de la tradition au préjudice de saint Augustin.

VIII. Que s'opposer à saint Augustin sur la matière de la grâce, comme fait M. Simon, c'est s'opposer à l'Eglise, et que le P. Garnier démontre bien cette vérité.

M. Simon est tombé dans ces égarements, faute d'avoir considéré que s'attaquer sur cette matière à saint Augustin, c'est s'attaquer directement à l'Eglise même.

C'est ce qu'un savant jésuite de nos jours auroit appris à M. Simon, s'il avoit voulu l'écouter, lorsque, en parlant des grands hommes qui ont écrit contre les pélagiens, il commence par le plus âgé, qui est saint Jérôme. « Il leur a, dit-il ¹, fait la guerre comme font les vieux capitaines, qui combattent par leur réputation plutôt que par leur main ; mais, » poursuit le P. Garnier, « ce fut saint Augustin qui soutint tout le combat, et le pape Hormisdas a parlé de lui avec autant de vénération que de prudence, lorsqu'il a dit ces paroles : » « On peut savoir ce qu'enseigne l'Eglise romaine, c'est à dire, l'Eglise catholique sur le libre arbitre et la grâce de Dieu dans les divers ouvrages Augustin, principalement dans ceux qu'il a adressés à Prosper et à Hilaire. » Ces livres, où les ennemis de saint Augustin trouvent le plus à reprendre, sont ceux qui sont déclarés les plus corrects par ce grand pape ; d'où cet habile jésuite conclut, « qu'à la vérité on peut apprendre certainement de ce seul Père ce que la colonne de la vérité, ce que la bouche du Saint-Esprit enseigne sur cette matière ; mais qu'il faut choisir ses ouvrages, et s'attacher aux derniers plus qu'à tous les autres ; et encore que la première partie de la sentence de ce pape emporte une recommandation de la doctrine de saint Augustin, qui ne pouvoit être ni plus courte, ni plus pleine ; la seconde contient un avis entièrement nécessaire, puisqu'elle marque les endroits de ce saint docteur où il se

¹ Garnier, t. I, diss. VI, in Mercat. c. II, init, p. 342.

faut le plus appliquer, pour ne s'éloigner pas d'un si grand maître, ni de la règle du sentiment catholique. » Voilà, dans un savant professeur du collège des Jésuites de Paris, un sentiment sur saint Augustin bien plus digne d'être écouté de M. Simon que celui de Grotius. Mais pour ne rien oublier, ce docte jésuite ajoute : « Qu'encore que saint Augustin soit parvenu à une si parfaite intelligence des mystères de la grâce, que personne ne l'a peut-être égalé depuis les apôtres, il n'est pourtant pas arrivé d'abord à cette perfection, mais il a surmonté peu à peu les difficultés, selon que la divine lumière se répandoit dans son esprit. C'est pourquoi, « continue ce savant auteur, » saint Augustin a prescrit lui-même à ceux qui lisoient ses écrits, de profiter avec lui et de faire les mêmes pas qu'il a faits dans la recherche de la vérité ; et quand je me suis appliqué à approfondir les questions de la grâce, j'ai fait un examen exact des livres de ce Père et du temps où ils ont été composés, afin de suivre pas à pas le guide que l'Eglise m'a donné, et de tirer la connaissance de la vérité de la source très pure qu'elle me montrait. »

X. Que dès le commencement de l'hérésie de Pélage, toute l'Eglise tourna les yeux vers saint Augustin, qui fut chargé de dénoncer aux nouveaux hérétiques dans un sermon à Carthage, leur future condamnation, et que loin de rien innover, comme l'en accuse l'auteur, la foi ancienne fut le fondement qu'il posa d'abord.

Voilà comment parleront toujours ceux qui auront lu avec soin les livres de saint Augustin, et qui sentiront l'autorité que l'Eglise leur a donnée. En effet, dès que Pélage parut, les particuliers, les évêques, les conciles, les papes et tout le monde en un mot, tant en Orient qu'en Occident, tournèrent les yeux vers ce Père, comme vers celui qu'on chargeoit par un suffrage commun de la cause de l'Eglise. On le consultoit de tous côtés sur cette hérésie, dont il découvrit d'abord tout le venin, pendant même qu'elle le cachoit sous une apparence trompeuse, et par des termes enveloppés. Il l'attaqua premièrement par ses sermons, et ensuite par quelques livres, avant qu'elle fût expressément condamnée. Avant que, l'erreur croissant, on fût obligé d'en venir à une expresse définition, il fit à Carthage, par ordre d'Aurèle, évêque de cette ville et primat de toute l'Afrique, le sermon dont nous avons déjà parlé, où il prépara le peuple à l'anathème qui devoit partir. Pour cela, après avoir exposé dans les termes que nous avons rapportés ailleurs, la pratique

universelle de l'Eglise, il lut en chaire une lettre de saint Cyprien, et opposant aux nouveaux hérétiques l'ancienne tradition expliquée par ce saint martyr, ancien évêque de l'Eglise où il prêchoit, il déclara sur ce fondement aux Pélagiens, comme de la part de toute l'Eglise d'Afrique, qu'on ne les souffriroit pas encore longtemps. « Nous faisons, dit-il, ce que nous pouvons pour les attirer par la douceur, et encore que nous puissions les appeler hérétiques, nous ne le faisons pas encore ; mais s'ils ne reviennent, nous ne pourrons plus supporter leur impiété. » On voit par là, non seulement la modération de l'Eglise catholique, mais encore son attachement à l'ancienne doctrine des Pères, et que saint Augustin fut choisi pour poser d'abord ce fondement. Depuis ce temps, loin d'avoir donné, comme on ose l'en accuser, dans des opinions particulières, il a toujours fait profession de joindre à l'Ecriture sainte les sentiments des anciens.

C'est par là que l'on procéda contre les pélagiens dans les conciles d'Afrique reçus unanimement par toute l'Eglise ; et tout le monde est d'accord avec saint Prosper, que si Aurèle, comme primat, en étoit le chef, saint Augustin en étoit l'âme et le génie : *dux Aurelius ingeniumque Augustinus erat*. Il n'en faudroit pas davantage pour montrer que saint Augustin ne pouvoit pas être regardé comme un novateur ; mais cela demeurera plus clair que le jour par les remarques suivantes.

X. Dix évidentes démonstrations que saint Augustin, loin de passer de son temps pour novateur, fut regardé par toute l'Eglise comme le défenseur de l'ancienne et véritable doctrine. Les six premières démonstrations.

La première est dans ce qu'on vient de voir, que saint Augustin étoit l'âme des conciles d'Afrique, ce qui ne peut convenir qu'à un défenseur de la tradition.

La seconde, que les écrits de ce Père sur cette matière furent jugés si solides et si nécessaires, qu'on lui ordonna de les continuer. On sait l'ordre qu'il en reçut de deux conciles d'Afrique, et le soin qu'il eut de leur obéir.

Troisièmement, ses écrits furent tellement regardés comme la défense la plus invincible de l'Eglise, que saint Jérôme lui-même, un si grand docteur et le plus célèbre en érudition de tout l'univers, dès qu'il eut vu les premiers ouvrages de ce saint évêque sur cette matière, touché, comme le remarque saint

Prosper¹, de la sainteté et de la sublimité de sa doctrine, déclara qu'il cessoit d'écrire, et lui renvoya toute la cause.

En quatrième lieu, saint Augustin s'acquitta si bien et si fort au gré de saint Jérôme, du travail que toute l'Eglise lui avoit comme remis entre les mains, que ce grand homme ne se réserva pour ainsi dire autre chose que d'applaudir à saint Augustin. Les petites altercations qu'ils avoient eues sur quelques difficultés de l'Ecriture cédèrent bientôt à la charité et au besoin de l'Eglise : et saint Jérôme écrivit à saint Augustin², que l'ayant toujours aimé, maintenant que la défense de la vérité contre l'hérésie de Pélage le lui avoit rendu encore plus cher, « il ne pouvoit passer une heure sans parler de lui. » Il lui annonçoit en même temps de l'extrémité de l'Orient, que « les catholiques le respectoient comme le fondateur de l'ancienne foi en nos jours : *antiquæ rursus fidei conditorem* ; » et il mettoit sa louange en ce qu'il étoit, non l'auteur d'une nouvelle doctrine, mais le défenseur de l'antiquité.

En cinquième lieu, c'étoit une coutume établie comme une espèce de règle, que personne n'écrivoit contre les pélagiens qu'avec l'approbation de saint Augustin ; ce qui paroît par les deux lettres de ce Père à Sixte, prêtre de l'Eglise romaine, et depuis pape, et par celle du même Père à Mercator, qui attendoit son consentement pour publier ses ouvrages contre ces hérétiques³.

En sixième lieu, lorsqu'il y avoit quelque chose de conséquence à écrire contre Pélage ou ses sectateurs, on le renvoyoit à saint Augustin, comme d'un commun consentement. On voit sur cela les lettres des plus grands hommes de l'Eglise et de l'empire, qui se régloient selon la doctrine de ce grand évêque.

XI. Septième, huitième et neuvième démonstration. Saint Augustin écrit par l'ordre des papes contre les pélagiens, leur envoie ses livres, les soumet à la correction du saint siège, et en est approuvé.

En septième lieu, les papes mêmes entroient dans ce concert de toute l'Eglise. Il n'y avoit rien de plus important du temps de saint Boniface I, que les deux lettres des pélagiens ; mais à l'exemple des autres, ce pape, quoique très docte, comme le témoigne saint Prosper⁴ « les renvoya à saint Augustin, et attendoit sa réponse ; *cum esset doctissimus, adver-*

¹ Dial. III. sub fin. — ² Ep. LXXX. — ³ Ep. CXCI, CXLIV. al. CIX, CVI. Ep. CXCI. nov. Edit. — ⁴ Prosp. 21. n. 57.

sus libros tamen pelagianorum beati Augustini reponſa poſcebat. » Ce qui fait dire à Suarez que ce même pape répondit à Julien par saint Augustin : *per Augustinum aduersus pelagianos scripsit* ¹.

En huitième lieu, ses écrits étoient si estimés qu'on les envoyoit aux papes, comme cinq évêques assemblés avec Aurèle de Carthage leur primat, envoyèrent à saint Innocent I, le livre de saint Augustin de la Nature et de la Grâce ².

En neuvième lieu, le dessein de saint Augustin, quand il envoyoit ses écrits aux papes, étoit de les soumettre à leur correction. Ainsi, quand il répondit à saint Boniface sur les deux lettres des pélagiens, il lui déclara humblement qu'il lui adressoit sa réponse, afin qu'il la corrigêât, parce qu'il étoit résolu de changer tout ce qu'il y trouveroit à reprendre ³ ; d'où il résulte trois vérités : la première, l'habileté de saint Augustin, à qui on renvoyoit les plus grandes choses : la seconde, son humilité, puisqu'il étoit si soumis à l'examen du saint siège : la troisième, l'approbation de ses sentiments, puisque les papes, à qui il les soumettoit, n'y ont jamais fait que des réponses favorables, et ont conservé à ce Père toute leur estime.

XII. Dixième démonstration et plusieurs preuves constantes que l'Orient n'avoit pas moins en vénération la doctrine de saint Augustin contre Pélage, que l'Occident : actes de l'assemblée des prêtres de Jérusalem : saint Augustin attentif à l'Orient comme à l'Occident : pourquoi il est invité en particulier au concile œcuménique d'Ephèse.

En dixième et dernier lieu, l'Orient ne cédoit en rien à l'Occident dans la profonde vénération qu'on y avoit pour saint Augustin. Le témoignage de saint Jérôme, qui vivoit en cette partie de l'univers, en est la première preuve. La seconde se tire des actes des assemblées d'Orient dans la cause de la grâce chrétienne. Saint Augustin qui n'y étoit pas, ne laissa pas d'y poursuivre Pélage et Célestius par ses écrits et par Paul Orose son disciple. Lorsque Jean, évêque de Jérusalem, qui favorisoit secrètement ces hérétiques, assembla son presbytère pour les justifier s'il eût pu, ou du moins pour éluder la poursuite que l'on commençoit, Paul Orose produisit contre eux la lettre de saint Augustin à Hilaire, et les livres de la Nature et de la Grâce, qui venoient d'être publiés ⁴. Comme Pélage eut répondu, qu'il

¹ Proleg. vi. de grat. c. i. n. 6. — ² Epist. CLXXVII. nov. Edit. al. xcv.

³ L. i. ad Bonif. c. i. n. 3. — ⁴ Apol. Oros. c. III et IV.

n'avoit que faire de saint Augustin, « tout le monde s'écria contre ce blasphème qu'il avoit proféré contre un évêque par la bouche de qui Dieu avoit guéri toute l'Afrique du schisme des donatistes, et on dit qu'il falloit chasser Pélage, non seulement de cette assemblée, mais même de toute l'Eglise. » Sur quoi Jean de Jérusalem ayant dit : *Je suis Augustin*, pour insinuer que c'étoit à lui à venger l'injure et à soutenir la cause d'un évêque, Orose lui répondit : « Si vous voulez représenter la personne d'Augustin, suivez-en aussi les sentiments. » Dès lors donc, c'est à dire, dès le commencement de la querelle, et dans une assemblée qui servit de préliminaire au concile de Diospolis, on commençoit à presser Pélage par l'autorité de saint Augustin : « Voilà, disoit-on, ce que le concile d'Afrique a détesté dans la personne de Célestius : Voilà ce que l'évêque Augustin a eu en horreur dans les écrits qu'on a produits, etc.

En même temps on déclaroit « qu'on s'attachoit à la foi des Pères qui étoient en vénération par toute l'Eglise, » et par là on déclaroit que saint Augustin en étoit le défenseur ¹. C'est donc ainsi qu'on parloit de ce grand homme en Orient, à l'ouverture, pour ainsi parler, de la dispute. Mais à la fin et quinze ans après, l'Orient, rendit encore un témoignage plus authentique à la doctrine de ce Père, lorsque l'empereur Théodose, sans aucune recommandation que celle de sa doctrine, l'invita au concile œcuménique d'Ephèse, par une lettre particulière : honneur qu'aucun évêque, ni en Orient ni en Occident n'a jamais reçu. On sait que les empereurs, lorsqu'ils écrivoient de telles lettres, le faisoient avec le conseil, et très souvent par la plume des plus grands évêques qu'ils eussent aux environs. Dans la lettre que nous avons, Théodose reconnoissoit saint Augustin pour la lumière du monde, pour le vainqueur des hérésies, et comme celui en particulier dont les écrits avoient triomphé de celle de Pélage. Mais comme plusieurs la rejettent comme supposée, sans nous arrêter à cette critique, le fait allégué dans cette lettre est assez constant d'ailleurs, et personne n'ignore ni ne nie ce qu'a écrit saint Prosper, « que durant vingt ans de guerre avec les pélagiens, l'armée catholique n'avoit combattu ni triomphé que par les mains de saint Augustin, qui ne leur avoit pas laissé le loisir de respirer ². »

En effet, en quelque endroit de l'univers qu'ils se remuas-

¹ Garn. diss. II. p. 235. — ² Liberat. Breviar. c. v. de Conc. Eph. Capreol. Epist. ad Conc. Eph. Act. I. Contr. Collat. c. I. n. 2, t. X. app. Aug. pag. 171.

sent, saint Augustin les prévenoit. Pour découvrir les artilleries par lesquels ils tâchoient d'abuser l'Orient, il adressa à Albinus, à Pinien, et à Mélanie qui étoient à Jérusalem, ses livres de la Grâce de Jésus-Christ et du péché originel¹. Ainsi, malgré leurs finesses et la protection de Jean de Jérusalem, leurs efforts furent inutiles : saint Augustin fut le vengeur de l'Eglise grecque comme de la latine, et il défendit le concile de Palestine avec le même zèle et la même force que les conciles de Carthage et de Milève.

Il ne faut donc pas permettre à M. Simon de diviser l'Orient d'avec l'Occident sur le sujet de ce Père ; et au contraire, on doit reconnoître avec saint Prosper², « que non seulement l'Eglise romaine avec l'africaine, mais encore partout l'univers, les enfants de la promesse ont été d'accord avec lui dans la doctrine de la grâce, comme dans tous les autres articles de la foi. »

Ainsi ses travaux et ses services étant célèbres autant qu'utiles par toute la terre, il ne faut pas s'étonner qu'il ait été appelé en Orient au concile universel, avec la distinction qu'on vient de voir.

La force et la profondeur de ses écrits, les beaux principes qu'il avoit donnés contre toutes les hérésies et pour l'intelligence de l'Ecriture, ses lettres qui voloient partout l'univers et y étoient reçues comme des oracles, ses disputes, ou tant de fois il avoit fermé la bouche aux hérétiques, la conférence de Carthage, dont il avoit été l'âme, et où il avoit donné le dernier coup au schisme de Donat, lui acquirent cette autorité dans toutes les églises, et jusque dans le synode des prêtres de Jérusalem, jusque dans la Cour de Constantinople ; et l'on peut juger maintenant si les orientaux auroient fait cet honneur à un évêque, qu'ils auroient cru opposé aux sentiments de leurs Pères, dont ils étoient si jaloux.

XIII. Combien la pénétration de saint Augustin étoit nécessaire dans cette cause. Merveilleuse autorité de ce saint. Témoignage de Prosper, d'Hilaire et du jeune Arnobe.

Ce fut donc pour ces raisons que l'Eglise se reposa, comme d'un commun accord, sur saint Augustin, de l'affaire la plus importante qu'elle ait peut-être jamais eue à démêler avec la sagesse humaine ; à quoi il faut ajouter, qu'il étoit « le plus pénétrant de tous les hommes à découvrir les secrets et les conséquences d'une erreur³ : » (je me sers encore ici des paroles du savant

¹ Aug. t. x. p. 230. — ² Ad Ruf. n. 3. t. x. app. Aug. p. 165. — ³ Garn. diss. vii. c. iii. n. 3.

jésuite dont je viens de rapporter les sentiments) ; en sorte que l'hérésie pélagienne étant parvenue au dernier degré de subtilité et de malice où pût aller une raison dépravée, on ne trouva rien de meilleur que de la laisser combattre à saint Augustin pendant vingt ans. Mais s'il avoit outré la matière en défendant la grâce, s'il avoit affoibli le libre arbitre, en un mot si dans une occasion si importante il avoit, par quelque endroit que ce fût, altéré l'ancienne doctrine, et introduit des nouveautés dans l'Eglise, il eût fallu l'interrompre et ne pas permettre qu'il combattît des excès par d'autres excès peut-être aussi dangereux.

On ne le fit pas : au contraire son autorité fut si grande, non seulement dans les siècles suivants, où le temps amortit l'envie, mais dans le sien même, qu'on la crut seule capable d'abattre les adversaires de la grâce. « Ce n'est pas assez, lui disoit-on ¹, de leur alléguer des raisons, si on n'y joint une autorité que les esprits contentieux ne puissent mépriser. » Personne n'avoit dans l'Eglise un si haut degré de cette sorte d'autorité que la vie et la doctrine concilie aux évêques. On le prioit donc d'en user. Les gens de bien lui disoient, par la bouche d'Hilaire ² : « Tout ce que vous voudrez ou pourrez nous dire par cette grâce que nous admirons en vous, petits et grands, nous le recevrons avec joie comme décidé par une autorité qui nous est également chère et vénérable : *tanquam a nobis charissima et reverendissima auctoritate decretum*. » Saint Prosper lui disoit en même temps ³ : « Puisque par la disposition particulière de la grâce de Dieu en nos jours, nous ne respirons en cette occasion que par la vigueur de votre doctrine et de votre charité, usez d'instruction envers les humbles, et d'une sévère répréhension envers les superbes. » C'est ce qu'on lui écrivoit de nos Gaules. Quand on écrit à travers les mers de cette sorte à un évêque, c'est qu'on le regarde comme l'apôtre de son temps. C'est pourquoi le même Prosper lui disoit encore ⁴ : « Tous tant que nous sommes, qui suivons l'autorité sainte et apostolique de votre doctrine, sommes restés très instruits par vos derniers livres : » ce qui préparoit la voie au jeune Arnobe, auteur du même âge, médiocre dans ses pensées, mais naturel et simple, pour dire à Sérapion dans son dialogue ⁵ : « Vous m'ôtez tout doute, si vous m'alléguez le

¹ Epist. Hil. ad August. inter Epist. Aug. Epist. CCXXVII. n. 9. — ² Ibid. n. 10. — ³ Inc. Epist. Aug. Epist. CCXXV. n. 9. — ⁴ Ibid. n. 2. — ⁵ Dial. cum Serap. ap. Iren.

témoignage de saint Augustin ; parce que je tiendrois pour hérétique celui qui le reprendroit ; » à quoi il répond : « Vous parlez selon mon cœur ; car je crois, je reçois et je défends ses paroles comme les écrits des apôtres. » Ce qu'on ne peut dire avec cette confiance d'aucun auteur particulier, que lorsqu'on est assuré , par l'approbation de l'Eglise, qu'il s'est nourri du suc des Ecritures, et ne s'est pas écarté de la tradition.

XIV. On expose trois contestations formées dans l'Eglise sur la matière de la grâce, et partout la décision de l'Eglise en faveur de la doctrine de saint Augustin. Première contestation devant le pape saint Célestin, où il est jugé que saint Augustin est le défenseur de l'ancienne doctrine.

La doctrine de la grâce qui attère tout orgueil humain, et réduit l'homme à son néant, aura toujours des contradicteurs ; et ce qui fait que quelquefois elle en a trouvé même dans de saints personnages, c'est la difficulté de la concilier avec le libre arbitre, dont la créance est si nécessaire. De là donc il est arrivé que la doctrine de saint Augustin a souvent été l'occasion de grands démêlés dans l'Eglise : les uns l'ayant affoiblie, les autres l'ayant outrée, et tout cela étant l'effet naturel de sa sublimité.

Mais ce qui en fait voir la vérité, c'est que parmi toutes ces disputes, on s'est toujours attaché de plus en plus à ce Père, comme on le verra par la suite de ces contestations.

Premièrement donc, la doctrine de ce Père fut attaquée, même de son temps, par des catholiques ; mais il faut ici observer trois circonstances : la première, qu'elle ne le fut qu'en un endroit particulier et dans une petite partie de nos Gaules, à Marseille et dans la Provence ; la seconde, qu'encore que saint Augustin, dans le livre de la Prédestination des saints, l'ait soutenue avec une force inimitable, et tout ensemble avec une humilité, qui fait dire au cardinal Baronius, qu'il ne mérita jamais mieux l'assistance du Saint-Esprit que dans ces ouvrages, la querelle ne s'assoupit ni par sa doctrine ni par sa douceur ; la troisième, que Dieu le permit ainsi, pour un plus grand éclaircissement de la vérité ; puisque saint Augustin étant mort sur ces entrefaites, Dieu lui suscita des défenseurs dans saint Prosper et saint Hilaire, ses dignes disciples, qui portèrent la question devant le saint siège que le pape, saint Célestin remplissoit alors, et il y fut décidé :

Premièrement, que la doctrine de saint Augustin étoit sans

reproche, et pour me servir des propres termes de ce pape ¹, « qu'il ne s'étoit élevé contre ce saint pas même le moindre bruit d'un mauvais soupçon : *Nec eum sinistrae suspicionis saltem rumor aspexit.* »

Secondement, que c'étoit aussi pour cette raison « qu'il avoit toujours été mis au rang des plus excellents maîtres de l'Eglise par ses prédécesseurs, qui, loin de le tenir pour suspect, l'avoient toujours aimé et honoré ; » ce qu'en effet on a vu par les lettres du pape saint Innocent et du pape saint Boniface, qui le consultoient sur la matière de la grâce. Le pape saint Célestin confirme leur témoignage par le sien, et nous y pouvons ajouter celui de saint Sixte ², prêtre alors de l'Eglise romaine, et depuis successeur de saint Célestin dans la chaire de saint Pierre.

Et parce qu'on objectoit à saint Augustin *que sa doctrine étoit opposée à presque tous les anciens* ³, il fut décidé en troisième lieu, loin que saint Augustin fût novateur, que c'étoit au contraire ses adversaires « qui attaquoient l'Eglise universelle par leurs nouveautés ; qu'il leur falloit résister ⁴ ; » que les évêques des Gaules, à qui saint Célestin adressoit sa lettre, *devoient lui montrer que ses entreprises* (contre la doctrine de saint Augustin) *leur déplaisoient* ; et tout cela étoit appuyé sur cette sentence qu'il avoit posée d'abord pour fondement : « *desinat incessere novitas vetustatem*, » que la nouveauté cesse d'attaquer l'antiquité ⁵, » c'est à dire que les ennemis de saint Augustin cessent d'attaquer ce Père, qui, par conséquent, est proposé comme le défenseur de la tradition, dont M. Simon le fait l'adversaire.

Vincent de Lerins cite ce passage du décret de saint Célestin ⁶, et il assure qu'il y reprenoit « les évêques des Gaules, de ce que, abandonnant par leur silence l'ancienne doctrine, ils laissoient élever des nouveautés profanes. » C'étoit donc saint Augustin qui étoit, principalement dans ses derniers livres dont il s'agissoit alors, le défenseur de l'ancienne doctrine, et c'étoit ses adversaires que ce saint pape réprimoit comme des novateurs.

¹ Epist. Coelest. pap. pro Prosp. et Hil. in append. t. x. Aug. p. 132. c. n. — ² Vid. in Epist. Aug. cxci. — ³ Ep. Prosp. ad August. sup. cit. —

⁴ Epist. Coelest. cap. ii. — ⁵ Cap. i. — ⁶ Commonit. 2.

XV. Quatre raisons démonstratives qui appuyoient le jugement de saint Célestin.

Le fondement de cette sentence de saint Célestin ne pouvoit pas être plus solide pour ces raisons.

Premièrement, il étoit certain que saint Augustin avoit toujours été attaché à la tradition dont il avoit soutenu les fondements, qui sont ceux de l'autorité de l'Eglise, dans ses livres contre les donatistes.

Secondement, dans ses livres de la Grâce, il prend soin partout d'appuyer chaque partie de sa doctrine, de l'autorité des Pères précédents, grecs et latins, comme on le peut voir dans tous ses ouvrages, et en particulier dans les derniers, où on l'accuse d'innovation.

Troisièmement, il est bien certain que ces murmures qu'on faisoit dans les Gaules, contre ces derniers livres, firent le principal sujet de la plainte qui fut portée au saint siège par saint Prosper et saint Hilaire¹, et par conséquent la véritable matière du jugement du pape.

En quatrième et dernier lieu, il n'est pas moins assuré, comme saint Prosper le démontre, qu'au fond il n'y a rien dans ces derniers livres, dans celui de la Grâce et du Libre arbitre, dans celui de la Correction et de la Grâce, dans ceux de la Prédestination des Saints et du don de la Persévérance, que ses adversaires accusoient, qui ne fût très clairement établi dans les ouvrages précédents, qu'ils faisoient profession d'approuver. La seule lettre à Sixte en peut faire foi, aussi bien que le livre à Boniface, que le père Garnier appelle avec raison un *des plus excellents de saint Augustin*², et qui est en même temps un de ceux où il établit le plus clairement la prédestination gratuite et l'efficacité de la grâce. On ne peut pas dire que la lettre à Sixte n'ait pas été connue à Rome, où elle étoit adressée. Saint Augustin y faisoit voir à ce docte prêtre³, qui depuis est devenu un si grand pape, que la doctrine dont il s'agissoit étoit la propre doctrine de l'Eglise romaine, que saint Paul lui avoit adressée avec l'épître aux Romains. Les livres à Boniface avoient été envoyés à ce savant pape, pour les soumettre expressément à sa correction. C'étoit donc avec connoissance de cause et avec une pleine instruction que les

¹ Cont. Coll. c. xxi. n. 59. p. 196. — ² Diss. vi. c. ii. — ³ Epist. cxciv. ad Cyl. c. i. n. i.

papes, prédécesseurs de saint Célestin, avoient estimé saint Augustin et ses ouvrages; et il étoit trop tard de blâmer les derniers livres de ce Père, après que les premiers avoient passé avec approbation.

On pourroit ici ajouter la lettre à Vital, dont le père Garnier¹ a écrit « qu'elle ne cédoit à aucune de celles de saint Augustin, et qu'en découvrant le sacré mystère de la grâce prévenante, elle donnoit douze règles, où la doctrine catholique sur cette matière, étoit continuée. » C'est pourtant une de celles où ces prétendues innovations de saint Augustin se trouvoient le plus fortement et le plus affirmativement défendues. On ne les trouve pas moins clairement dans le Manuel à Laurent, que ce grand homme avoit composé, pour être, selon son titre, entre les mains de tout le monde; et de tout cela on peut conclure, comme une chose déjà jugée par le saint siège avec le consentement de toute l'Eglise, qu'il n'y a aucun endroit dans saint Augustin par où on puisse le soupçonner d'être novateur.

Il faut encore ajouter, pour bien entendre le fond de ce jugement, que les chapitres attachés à la décrétale de saint Célestin, condamnent ceux qui accusent saint Augustin et ses disciples, comme s'ils avoient excédé, *tanquam necessarium modum excesserint*², et c'est de quoi M. Simon et ses semblables accusent encore aujourd'hui ce saint docteur; de sorte que notre dispute avec ce critique, dès la première contestation, est vidée à l'avantage de saint Augustin; puisqu'il est jugé qu'il n'a point été novateur, et qu'il n'est point sorti des justes bornes.

XVI. Seconde contestation sur la matière de la grâce émue par Fauste de Riès, et seconde décision en faveur de saint Augustin par quatre papes. Réflexion sur le décret de saint Hormisdas.

Soixante ans après, on vit s'élever la seconde contestation contre les écrits de ce Père, et en même temps le second jugement de toute l'Eglise en sa faveur. Fauste, évêque de Riès, en donna l'occasion. Ceux qui ont tâché de l'excuser en nos jours, l'ont fait à l'opprobre du jugement de quatre papes et de quatre conciles.

Le premier pape est saint Gelase, dont nous verrons les décrets en parlant des conciles.

¹ Diss. VI. c. II. ad an. 420, pag. 350. — ² Cap. III.

Le second pape est saint Hormisdas , qui fit deux choses : l'une de condamner Fauste , et l'autre de se déclarer plus ouvertement que jamais pour saint Augustin qu'on attaquoit ¹. jusqu'à dire , comme on a vu , que qui voudroit savoir la doctrine romaine sur la grâce et le libre arbitre , n'avoit qu'à consulter ses ouvrages , surtout les derniers , qu'il désigne expressément par leur titre , comme les livres adressés à Prosper et à Hilaire ².

Les adversaires de ce Père chicanotent sur l'approbation de saint Célestin , où ils prétendoient que ces derniers livres n'étoient pas compris. Quoique cette chicane fût vaine par deux raisons : l'une , que la contestation étoit formée sur ces livres , comme on a vu , l'autre , comme on a vu semblablement , que les autres livres de saint Augustin ne différoient en rien de ceux-ci : saint Hormisdas ôta tout prétexte à cette distinction des livres de saint Augustin , en désignant expressément les derniers comme les plus corrects , et en leur donnant une approbation si authentique. Il accompagne cette approbation d'une expresse déclaration , « que les Pères ont fixé la doctrine ; que leur doctrine montre le chemin que tous les fidèles doivent suivre ; » par où il montre qu'en approuvant la doctrine de saint Augustin , il ne fait que suivre les Pères et par conséquent qu'il n'y a rien de plus insensé que d'accuser saint Augustin d'être novateur.

Le troisième et le quatrième pape , sont Félix IV et Boniface II ³ , dont le premier a envoyé les chapitres dont a été composé le second concile d'Orange , et le second a confirmé le même concile , où la doctrine de saint Augustin , a reçu une approbation qu'on verra bientôt.

XVII. Des quatre conciles qui ont prononcé en faveur de la doctrine de saint Augustin , on rapporte les trois premiers , et notamment celui d'Orange.

Pour les conciles , le premier est celui de soixante-dix évêques , tenu à Rome par le pape saint Gelase , en 494 , où saint Augustin et saint Prosper sont mis au rang des orthodoxes : au contraire , les livres de Cassien , le plus grand adversaire de saint Augustin , sont réprouvés ; « et Fauste , son autre adversaire , est rangé avec Pélage , Julien et les autres qui sont rejetés par les anathèmes de l'Eglise romaine catholique et apostolique.

¹ Epist. ad Possess. in app. t. x. Aug. p. 150. — ² Ibid. p. 151. — ³ Vid. ibid. p. 157 et seq.

Le second concile est celui des saints évêques d'Afrique, banis dans l'île de Sardaigne, pour avoir confessé la foi de la Trinité¹. La lettre synodique de ces saints confesseurs, porte une expresse condamnation de la doctrine de Fauste, et déclare que, pour savoir ce qu'il faut croire, « on doit s'instruire, avant toutes choses, des livres de saint Augustin à Prosper et à Hilaire², » en faveur desquels ils citent le témoignage de saint Hormisdas qu'on vient de voir.

Le troisième concile tenu sur cette affaire, fut celui d'Orange II, le plus authentique de tous³. Je passe sur ces matières le plus légèrement qu'il m'est possible, à cause qu'elles sont connues; et selon la même méthode, je n'observerai que cinq ou six choses sur le concile d'Orange.

XVIII. Huit circonstances de l'Histoire du concile d'Orange, qui font voir que saint Augustin étoit regardé par les papes et par toute l'Eglise comme le défenseur de la foi ancienne. Quatrième concile en confirmation de la doctrine de ce Père.

La première observation est que ce concile assemblé, principalement de la province d'Arles et des lieux où les écrits de Fauste avoient réveillé les restes des pélagiens qui y étoient demeurés cachés depuis trente ans, traita les matières de la grâce « par l'autorité et par un avertissement particulier du saint siège : *Secundum auctoritatem et admonitionem sedis Apostolicæ*⁴, »

Secondement, le saint siège et le pape Félix IV, qui y présidoit, non contents d'exciter la diligence de saint Césaire, archevêque d'Arles, et de ses collègues, leur avoient envoyé « quelques chapitres tirés des saints Pères pour l'explication des saintes Ecritures⁵, » ce qui montre en tout et partout le desir de conserver l'ancienne doctrine.

Troisièmement, le pape Hormisdas avoit déjà parlé dans la querelle de Fauste « de ces chapitres conservés dans les archives de l'Eglise⁶, » qu'il offrit même d'envoyer à un évêque d'Afrique, qui sembloit favoriser les écrits de Fauste.

Quatrièmement, on voit par là qu'outre les décisions des conciles, où l'on exprimoit les principes les plus généraux pour la condamnation de l'erreur, le saint siège conservoit des instructions plus particulières tirées des écrits des Pères, pour les

¹ In ead. append. p. 152. — ² Cap. xvii. — ³ Ib. p. 157. — ⁴ Præf. — ⁵ Ibid. — ⁶ Epist. ad Possess. sup. citat.

faire servir dans le besoin à un plus grand éclaircissement de la vérité ; et ce furent apparemment ces mêmes chapitres que Félix IV envoya à saint Césaire « pour être souscrits de tous ¹, » ainsi qu'il est marqué dans la préface du concile d'Orange.

Cinquîèmement, il est bien constant que ces chapitres du concile d'Orange contiennent le pur esprit de la doctrine de saint Augustin, et pour la plupart sont extraits de mot à mot de ses écrits, ainsi que l'ont remarqué le P. Sirmond, dans ses notes sur ce concile, et tous les savants.

C'est aussi pour cette raison, et c'est la sixième observation, que le pape saint Boniface II, qui, dans ce temps succéda à Félix IV, fait une expresse mention dans la confirmation de ce concile, « des écrits des Pères, principalement de ceux de saint Augustin et des décrets du saint siège ², » pour marquer les sources d'où la doctrine de ce concile étoit tirée.

En septième lieu, on trouve dans ce concile tous les principes dont le même saint Augustin s'est servi pour établir la doctrine de la prédestination et de la grâce, comme la suite le fera paroître.

En huitième et dernier lieu, loin qu'on soupçonnât ce Père d'avoir innové, c'étoient ses écrits qu'on employoit à combattre les nouveautés, et c'étoit lui qu'on citoit, lorsqu'il s'agissoit de soutenir la tradition des saints Pères, et on croyoit la doctrine renfermée et recueillie dans ses ouvrages, ce qui est quant à présent tout ce que je prétends prouver.

Il est encore à remarquer que le concile d'Orange fut confirmé par un concile de Valence, où saint Césaire ne put assister à cause de son indisposition ³, mais où il envoya seulement des évêques (de la province) avec des prêtres et des diacres ; et ce fut de là qu'on envoya demander la confirmation au pape saint Boniface ; ce qui nous fait voir encore un quatrième concile pour saint Augustin et contre Fauste, après quoi les semi-pélagiens ne furent plus ni écoutés ni soufferts.

Il faut remarquer que dans l'ancien manuscrit d'où le P. Sirmond a tiré la lettre qu'on vient de voir de Boniface II, ces mots étoient à la tête : « On trouve dans ce volume le concile d'Orange que le pape saint Boniface a confirmé par son autorité ; et ainsi quiconque croit autrement de la grâce et du libre arbitre que ne l'exprime cette autorité (cette confirmation authentique du concile d'Orange), ou qu'il n'a été décidé dans

¹ Conc. Araus. Præf. — ² Epist. ad. Cæsar. ib. p. 161. — ³ Cypr. in vit. Cæsar. Arcl. n. 35. vid. in append. jam cit. p. 162.

ce concile, qu'il sache qu'il est contraire au saint siège apostolique et à l'Eglise universelle répandue par tout l'univers ¹. » En effet, personne ne doute que ce concile ne soit universellement reçu, et par conséquent n'ait la force d'un concile œcuménique.

XIX. Troisième contestation sur la matière de la grâce, à l'occasion de la dispute sur Gotescale, où les deux partis se rapportoient également de toute la question à l'autorité de saint Augustin.

La troisième contestation sur les matières de la grâce, est celle du IX^e siècle à l'occasion de Gotescale. Les souteneurs des deux côtés étoient orthodoxes, également attachés à l'autorité et à la doctrine de saint Augustin. C'est de quoi on ne peut douter à l'égard de saint Remi, archevêque de Lyon, de Prudence, évêque de Troyes, et des autres qui entreprirent en quelque façon la défense de Gotescale ²; car tous leurs livres ne sont remplis que des louanges de saint Augustin, et ils posoient tous pour fondement la doctrine inviolable de ce Père, approuvée par les papes, et reçue par toute l'Eglise. Mais Hincmar, archevêque de Reims, et les autres chefs du parti contraire, n'étoient pas moins affectionnés à ce saint docteur, à qui Jean Scot, dans son écrit de la Prédestination contre Gotescale, donne l'éloge *de très pénétrant dans la recherche de la vérité* ³. Il allègue ses derniers ouvrages de la grâce, en disant : « Que se soumettre à l'autorité de ce Père, c'étoit par elle se soumettre à la vérité même. Qui, » dit-il, « osera résister à cette trompette du camp des chrétiens? » Prudence lui disoit aussi ⁴ : « Vous avez suivi saint Augustin, et si vous vous étiez opposé à ses discours très véritables, aucun des catholiques n'auroit imité votre folie; » tant les paroles de saint Augustin étoient réputées authentiques. Scot avoit écrit son traité par ordre d'Hincmar et de Pardule, évêque de Laon, comme il paroît par sa préface. On voit donc par son sentiment combien ces évêques étoient attachés à la doctrine de saint Augustin. Aussi Hincmar le cite partout dans sa lettre à saint Remi de Lyon, et dans son grand livre de la Prédestination, où il établit à la tête l'autorité de ce Père en cette matière, par les mêmes preuves et avec autant

¹ Apud Aug. t. x. app. p. 161. — ² Prud. ad Hincm. et Pardul. vindic. t. II. p. 6. Lup. Leon. q. 2. de præd. l. 31. Rem. de Trib. Ep. 108. defen. script. ver. c. CLIX, etc. — ³ De Præd. c. XI, XV, XVIII. — ⁴ Prud. de prædest. c. IV.

de force que ses adversaires. Le principal fondement des défenses de Gotescale, étoit le livre intitulé Hypognosticon ou Hypomnesticon, auquel ils ne donnoient cette autorité qu'à cause qu'ils présupposaient qu'il étoit de ce saint docteur. Ainsi dans une occasion dans laquelle il s'agissoit, ou d'excuser, ou de combattre les excès et les duretés de Gotescale, saint Augustin, dont il abusoit, demeura la règle des deux partis; et sa doctrine sur la grâce et la prédestination subsista partout en son entier, ce qui est le témoignage le plus assuré qu'on puisse produire de l'autorité qu'elle avoit acquise dans tout l'Occident : et ce qui fait le plus à notre sujet, c'est qu'elle n'étoit si révérencée que parce qu'on supposoit comme indubitable que ce Père avoit parlé dans cette matière, « en conformité des Pères ses prédécesseurs : *Juxta scripturæ veritatem et præcedentium Patrum reverendam auctoritatem* ¹. »

XX. Quatrième contestation sur la matière de la grâce, à l'occasion de Luther et de Calvin, qui outroient la doctrine de saint Augustin; le concile de Trente n'en résout pas moins la difficulté par les propres termes de ce Père.

La quatrième et dernière contestation sur la matière de la grâce, est celle qui fut suscitée au siècle passé par Luther et Calvin, qui se servoient du nom de saint Augustin pour détruire le libre arbitre, outrer la doctrine de la prédestination et de la grâce, et faire Dieu auteur du péché. Mais le concile de Trente sut démêler leur artifice, et loin de donner atteinte à la doctrine de saint Augustin, il a composé ses décrets et ses canons des propres paroles de ce Père. C'est ce qui n'est ignoré d'aucun catholique, et c'est ce qui a fait dire au savant P. Petau ² : « que saint Augustin, après l'Ecriture, est la source d'où le concile de Trente a puisé sur le libre arbitre, et la forme des sentiments et la règle des expressions : *Hic fons est a quo post canonicas scripturas Tridentinum concilium et sentiendi de libero arbitrio formam et loquendi regulam accepit* : » de sorte que la matière où l'on prétend trouver les innovations de saint Augustin, qui est l'affoiblissement du libre arbitre, est précisément celle où le concile de Trente a choisi les termes de ce saint pour affermir l'ancienne et saine doctrine, ce que la suite fera paroître plus amplement.

¹ Remig. c. iv, ix. — ² Theolog. dogm. t. iiii. de opif. sex dier. l. iv. c. v. n. 9

XXI. L'autorité de saint Augustin et de saint Prosper, son disciple, entièrement établie : autorité de saint Fulgence, combien révéree : ce Père regardé comme un second Augustin.

Après le concile d'Orange, les adversaires de la doctrine de saint Augustin, qui, depuis la décrétale de saint Célestin murmuroient encore sourdement, se turent. Saint Prosper qui l'avoit si bien défendu eut part à sa gloire : tout l'univers apprit à révéler avec lui *l'autorité sainte et apostolique* d'un si grand docteur ¹, et à recevoir agréablement avec Hilaire *tout ce qui se trouveroit décidé par une autorité aussi chère et aussi vénérable que la sienne* ². On acquéroit de l'autorité en défendant sa doctrine. De là viennent ces paroles de saint Fulgence, évêque de Ruspe, dans le livre où il explique si bien la doctrine de la prédestination et de la grâce. « J'ai inséré, » disoit-il ³, » « dans cet écrit quelques passages des livres de saint Augustin et des réponses de Prosper, afin que vous entendiez ce qu'il faut penser de la prédestination des saints et des méchants, et qu'il paroisse tout ensemble que mes sentiments sont les mêmes que ceux de saint Augustin. »

Ainsi les disciples de saint Augustin étoient les maîtres du monde. C'est pour l'avoir si bien défendu, que saint Prosper est mis en ce rang par saint Fulgence : mais pour la même raison, saint Fulgence reçoit bientôt le même honneur ; car c'est pour s'être attaché à saint Augustin et à saint Prosper qu'il a été si célèbre parmi les prédicateurs de la grâce : ses réponses étoient respectées. Quand il revint de l'exil qu'il avoit souffert pour la foi de la Trinité, « toute l'Afrique crut voir en lui un autre Augustin, et chaque Eglise le recevoit comme son propre pasteur ⁴. »

Personne ne contestera qu'on n'honorât en lui son attachement à suivre saint Augustin, principalement sur la matière de la grâce. Il le disoit ouvertement dans le livre de la Vérité de la Prédestination ⁵, et il déclaroit en même temps que ce qui l'attachoit à ce Père, c'est que lui-même il avoit suivi les Pères ses prédécesseurs. « Cette doctrine, » dit-il, « est celle que les saints Pères grecs et latins ont toujours tenue par l'infusion du Saint-Esprit, avec un consentement unanime, et c'est pour la soutenir que saint Augustin a travaillé plus qu'eux tous. » Ainsi

¹ Epist. Prosper. ad Aug. — ² Epist. Hil. — ³ Lib. de predestin. ad Monim. c. xxx. — ⁴ Vid. vit. Fulg. — ⁵ Lib. c. xxviii.

on ne connoissoit alors ni ces prétendues innovations de saint Augustin, ni ces guerres imaginaires entre les Grecs et les Latins, que Grotius et ses sectateurs tâchent d'introduire à la honte du christianisme : on croyoit que saint Augustin avoit tout concilié, et tout l'honneur qu'on lui faisoit, c'étoit *d'avoir travaillé plus que tous les autres* ; parce que la Providence l'avoit fait naître dans un temps où l'Eglise avoit plus besoin de son travail.

XXII. Tradition constante de tout l'Occident en faveur de l'autorité et de la doctrine de saint Augustin. L'Afrique, l'Espagne, les Gaules, saint Césaire en particulier, l'Eglise de Lyon, les autres docteurs de l'Eglise gallicane, l'Allemagne, Haimon et Rupert, l'Angleterre et le vénérable Bède, l'Italie et Rome.

Tout l'Occident pensoit de même. On a vu le témoignage de l'Afrique. En Espagne, saint Isidore de Séville, que les conciles de Tolède célèbrent comme le plus excellent docteur de son siècle, se déclaroit le disciple de saint Augustin et le défenseur de saint Fulgence : saint Ildéfonse de Tolède, dans un sermon, « cite saint Augustin comme celui qu'il n'est pas permis de contredire ¹. » Dans les Gaules, où les écrivains ecclésiastiques paroissent en foule dans le septième, dans le huitième, dans le neuvième, dans le dixième et l'onzième siècle, il eut autant de disciples qu'il y avoit de docteurs ; saint Prosper est à la tête et après lui saint Césaire d'Arles. Il n'avoit pas seulement de l'attachement, mais encore de la dévotion pour saint Augustin ; et nous voyons dans sa vie, écrite par un de ses disciples, que dans sa dernière maladie, il se réjouissoit de voir approcher la fête de saint Augustin ; parce que « comme j'ai aimé autant que vous le savez, » disoit-il à ses disciples qui l'environnoient ², « ses sentiments très catholiques, autant j'espère que, tout inférieur que je suis à ses mérites, ma mort ne sera pas éloignée de la sienne. » Il mourut la veille, et on voit que sa dévotion étoit attachée, comme il convenoit à la gravité d'un si grand évêque, à la vérité de la doctrine de saint Augustin, qu'il avoit, comme on a vu, si bien défendue dans le concile d'Orange.

Par les soins de ce saint évêque, les provinces gallicanes, où saint Augustin avoit eu tant d'adversaires, furent celles où il eut ensuite le plus de disciples. Saint Amodon de Lyon ³, reconnoît

¹ Serm. 11. de B. Virg. — ² Vita Cas. ap. Suid. ad 27. Aug. c. xxii. —

³ Frag. Ep. ad Hincm.

saint Augustin pour le principal docteur de la prédestination et de la grâce, après saint Paul : saint Remi de Lyon et son Eglise parlent de l'autorité de saint Augustin sur la grâce, « comme de celle qui est vénérée et reçue de toute l'Eglise ¹. »

Loup Servat, prêtre de Mayence au neuvième siècle, dans la seconde question de la prédestination, appelle le livre du *Bien de la Persévérance*, un livre très exact ². C'est celui où les critiques modernes trouvent les plus grands excès. Nous avons vu les autres auteurs dans la querelle du neuvième siècle. Au même siècle Remi d'Auxerre ³ met saint Augustin pour l'intelligence de l'Ecriture au dessus de tous les autres docteurs. Nous avons parlé de saint Bernard. Dans le même siècle, Pierre le vénérable, abbé de Cluni ⁴ appelle saint Augustin le maître de l'Eglise après saint Paul. Nous nommerons pour l'Allemagne Haimon d'Alberstadt du neuvième siècle, qui met, sans hésiter, saint Augustin au dessus de tous les docteurs, pour éclaircir les questions sur l'Ecriture. L'abbé Rupert appelle ce Père la colonne de la vérité, et il en suit les explications sur la matière de la grâce. On nomme toute l'Angleterre en la personne du vénérable Bède, qui est son historien et son second docteur après saint Grégoire. Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, déclare qu'il suit en tout les saints Pères, principalement saint Augustin.

En Italie, nous avons au sixième siècle le docte Cassiodore, qui dans la matière de la grâce regarde saint Augustin comme le docteur de toute l'Eglise; car on ne veut pas ici nommer les papes saint Célestin, saint Boniface, saint Siste, saint Léon, saint Gelase, saint Hormisdas, saint Grégoire, et tant d'autres qu'on pourroit citer; parce que leur autorité ne regarde pas plus l'Italie que toute l'Eglise.

XXIII Si après tous ces témoignages il est permis de ranger saint Augustin parmi les novateurs : que c'est presque autant que le ranger au nombre des hérétiques, ce qui fait horreur à Facundus et à toute l'Eglise.

On a beau dire que d'autres saints ont aussi reçu de grands éloges. On n'a point vu un si grand concours, ni des marques si éclatantes de préférence, ni une plus expresse approbation, je ne dis pas de la doctrine en général, mais d'une certaine doctrine et de certains livres. Enfin, disoit Facundus, évêque

¹ Remig. de fin. Script. auct. 2. — ² Quest. II. n. 32. — ³ In Ep. II. ad Cor. — ⁴ Lib. I. Ep.

d'Afrique du sixième siècle : « Ceux qui oseront appeler saint Augustin hérétique, ou le condamner avec présomption, apprendront quelle est la piété et la constance de l'Eglise latine que Dieu a éclairée par ses instructions , et ils seront frappés de ses anathèmes. »

On dira qu'il ne s'agit pas de le traiter d'hérétique ; mais c'est en approcher bien près , de l'accuser d'innovation dans des points de doctrine si importants , de lui faire son procès , comme on a vu , par les règles de Vincent de Lerins , de lui reprocher d'avoir affaibli la doctrine du libre arbitre et de favoriser Luther et Calvin ; et pour n'avoir pas osé l'appeler hérétique , on ne laisse pas d'être coupable d'un grand attentat , de mettre au rang des novateurs celui que toute l'Eglise d'Occident a reconnu contre son maître.

Il ne s'agit pas d'examiner jusque où l'on est obligé , par toutes ces autorités , à pousser l'approbation de ses sentiments. Je me suis déjà expliqué que tout ce que je prétends ici , c'est seulement (pour ne rien outrer) que le corps de la doctrine de saint Augustin , surtout dans ses derniers ouvrages , pour qui tous les siècles suivants se sont le plus déclarés , est au dessus de toute atteinte , et que ce seroit accuser toute l'Eglise catholique de se démentir elle-même , que de persister davantage à trouver des innovations dans ces livres.

XXIV. Témoignages des ordres religieux , de celui de saint Benoît , de celui de saint Dominique et de saint Thomas , de celui de saint François et de Scot. Saint Thomas , recommandé par les papes , pour avoir suivi saint Augustin ; concours de toute l'Ecole ; le maître des sentences.

Il ne seroit pas inutile d'alléguer ici en particulier les témoignages de l'ordre de saint Benoît , puisque durant huit ou neuf siècles il a comme présidé à la doctrine , et rempli les plus grands sièges de l'Eglise. Mais cette preuve est déjà faite , dès qu'on a rapporté le sentiment de ce grand ordre , tant dans sa tige , comme on l'a vu par Bède et les autres , que dans ses branches et dans ses réformes , comme dans celle de Cluni , par Pierre le Vénérable , et dans celle de Cîteaux par saint Bernard.

L'ordre de saint Dominique n'est pas moins affectionné à saint Augustin , puisque saint Thomas , qui est le docteur de cet ordre , à vrai dire , n'est autre chose dans le fond , et surtout dans les matières de la prédestination et de la grâce , que saint Augustin réduit à la méthode de l'Ecole. C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin , qu'il s'est acquis dans l'Eglise

un si grand nom, comme le pape Urbain V l'a déclaré dans la bulle de la translation de ce saint, où il met sa grande louange en ce que, « suivant les vestiges de saint Augustin, il a éclairé par sa doctrine l'ordre des frères Prêcheurs et l'Eglise universelle. »

L'école de Scot et l'ordre de saint François n'a pas un autre sentiment. Nous trouvons dans l'Histoire générale de l'ordre des ermites de saint Augustin une célèbre dispute sur le sujet d'un serment³, par lequel on prétendoit obliger l'université de Salamanque à suivre conjointement les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas, qu'on croyoit les mêmes. Les franciscains dirent alors que c'étoit faire injure à saint Augustin que d'exiger ce serment; qu'il étoit le docteur commun de toutes les Ecoles; que celle de Scot ne lui étoit pas moins soumise que celle de saint Thomas, et que le docteur subtil avoit tiré toutes ses conclusions de ce Père, et les avoit soutenues par plus de huit cents passages qu'il en avoit allégués dans ses écrits.

Ainsi il n'y eut jamais aucune dispute sur l'autorité de saint Augustin : les deux écoles contraires conviennent de s'y soumettre; quelques ordres religieux, comme celui des carmes déchaussés, quelques universités, comme celle de Salamanque, s'y sont obligées par serment ou par délibération; d'autres ont cru inutile de se faire une obligation particulière d'un devoir commun.

On peut juger par là des sentiments de l'Ecole, et, si l'on veut remonter à Pierre Lombard, on trouvera que son livre, sur lequel rouloit toute l'ancienne scolastique, n'est qu'un tissu des passages des Pères, et c'est pourquoi il lui donna le nom de *sentences*, pour montrer le dessein qu'il s'y proposoit de mettre un abrégé de leurs sentiments entre les mains des étudiants en théologie, principalement de ceux de saint Augustin, et surtout dans la matière de la prédestination et de la grâce, où il le suit pied à pied. On trouve à la fin de son livre des *Sentences*, les articles où ce maître de l'Ecole a été repris, mais on n'y trouve rien sur cette matière qui soit noté; et au contraire, l'autorité de saint Augustin est demeurée inviolable à toute l'Ecole.

³ *Rel. del campo lib. III. c. III.*

LIVRE VI.

Raison de la préférence qu'on a donnée à saint Augustin dans la matière de la grâce. Erreur sur ce sujet, à laquelle se sont opposés les plus grands théologiens de l'Eglise et de l'Ecole.

CHAPITRE PREMIER. Doctrine constante de toute la théologie sur la préférence des Pères qui ont écrit depuis les contestations des hérétiques ; beau passage de saint Thomas, qui a puisé dans saint Augustin toute sa doctrine ; passage de ce Père.

Pour reprendre les choses de plus haut, et découvrir par principes les illusions de M. Simon, il faut une fois se rendre attentif à une excellente doctrine de tous les théologiens, que saint Thomas a expliquée avec sa précaution et sa netteté ordinaire dans un de ses Opuscules contre les erreurs des Grecs, dédié au pape Urbain IV, et composé par son ordre. Dès le prologue de ce docte ouvrage, il parle ainsi ¹ : « Les erreurs contre la saine doctrine ont donné occasion aux saints docteurs d'expliquer avec plus de circonspection ce qui appartient à la foi, pour éloigner les erreurs qui s'élevoient dans l'Eglise, comme il paroît dans les écrits des docteurs qui ont précédé Arius, où l'on ne trouve pas l'unité de l'essence divine si précisément exprimée que dans ceux qui les ont suivis. Il en est de même des autres erreurs ; et cela ne paroît pas seulement en divers docteurs, mais même dans saint Augustin, qui excelle entre tous les autres. Car dans les livres qu'il a composés après l'hérésie de Pélagie, il a parlé du pouvoir du libre arbitre avec plus de précaution qu'il n'avoit fait avant la naissance de cette hérésie, lorsque défendant le libre arbitre contre les manichéens, il a dit des choses dont les pélagiens, c'est à dire les ennemis de la grâce, se sont servis. »

Telle a été la doctrine de saint Thomas dans un de ses ouvrages les plus authentiques : l'on y remarque deux vérités : l'une de fait, dans la préférence qu'il donne à saint Augustin : l'autre de droit, lorsqu'il établit l'accroissement des lumières de l'Eglise dans ses disputes, où il n'a fait qu'expliquer le sentiment unanime de tous les docteurs.

¹ I. Opus. cont. Græc. Prol.

Il l'avoit pris, selon sa coutume, de saint Augustin, dont les paroles sur ce sujet sont tous les jours à la bouche des théologiens, et servent de dénouement à toutes les difficultés de la tradition : « Nous avons appris, » dit ce Père¹, « que chaque hérésie apporte à l'Eglise des difficultés particulières, contre lesquelles on défend plus exactement les Ecritures divines que si l'on n'avoit point eu de pareille nécessité de s'y appliquer. » Ce qui fait dire au même docteur, qu'avant la naissance des hérésies, il ne faut pas exiger des Pères la même précaution dans leurs expressions que si les matières avoient déjà été agitées; « parce que la question n'étant point émue, les hérétiques ne leur faisant pas les mêmes difficultés, ils croyoient qu'on les entendoit dans un bon sens, et ils parloient avec plus de sécurité, *securius loquebantur* ² : » d'où le même Père conclut, qu'il n'est pas toujours nécessaire, dans les nouvelles questions émues par les hérétiques, de rechercher « avec scrupule et inquiétude les ouvrages des Pères qui ont écrit auparavant, parce qu'ils ne touchoient qu'en passant et brièvement dans quelques uns de leurs ouvrages, *transeunter et breviter*, les matières dont il s'agissoit, s'arrêtant à celles qu'on agitoit de leur temps, et s'appliquant à instruire leurs peuples sur la pratique des vertus ³. » Voilà ce que dit saint Augustin à l'occasion de sa dispute avec les semi-pélagiens. C'est la réponse commune non seulement des théologiens, mais encore de saint Athanase, de Vincent de Lerins, et des autres Pères, quand il s'agit d'expliquer les auteurs qui ont écrit devant les disputes : et tout cela n'est autre chose que ce que disoit le même saint Augustin dans ses Confessions, hors de toute contestation et par la seule impression de la vérité : « O Seigneur, les disputes des hérétiques font paroître dans un plus grand jour et comme dans un lieu plus éminent ce que pense votre Eglise, et ce qu'enseigne la saine doctrine ⁴. » Car il faut même qu'il y ait des hérésies : ce que Dieu ne permettroit pas, s'il n'en vouloit tirer cet avantage, lui qui ne permet le mal que pour procurer le bien par de justes et impénétrables conseils.

¹ De don. pers. c. xx. n. 53. — ² L. 1. contr. Julian. c. vi. n. 22. —

³ De præd. SS. c. xiv. n. 27. — ⁴ Conf. l. vii. c. xix. n. 25.

- II. Ce que l'Eglise apprend de nouveau sur la doctrine : passage de Vincent de Lerins : Mauvais artifice de M. Simon et de ceux qui, à son exemple, en appellent aux anciens, au préjudice de ceux qui ont expressément traité les matières contre les hérétiques.

Cette doctrine de saint Augustin et de tous les saints docteurs, est une règle dans la théologie, et comme j'ai dit, un dénouement dans toutes les difficultés sur la tradition. La face de l'Eglise est une, et sa doctrine est toujours la même; mais elle n'est pas toujours également claire, également exprimée. Elle regoit avec le temps, dit très bien Vincent de Lerins¹, non point plus de vérité, « mais plus d'évidence, plus de lumières, plus de précision; » et c'est principalement à l'occasion des nouvelles hérésies. Alors, selon les termes du même auteur, « on enseigne plus clairement ce qu'on croyoit plus obscurément auparavant : » les expressions sont plus claires, les explications plus distinctes : « on lime, on démêle, on polit les dogmes : on y ajoute la justesse, la forme, la distinction, sans toucher à leur plénitude et à leur intégrité. » Ainsi, quand après les résolutions des Pères qui ont combattu les hérésies, on en détourne les hommes en leur proposant les anciens; quand, à l'exemple de M. Simon, on loue sur la matière de la grâce les docteurs qui ont précédé Pélage, pour décréditer saint Augustin, qui a été si évidemment appelé à le combattre, c'est un piège qu'on tend aux simples, pour leur faire préférer ce qui est plus obscur et moins démêlé, à ce qui est plus clair et plus distinct, et ce qu'on a dit *en passant*, à ce qu'on a médité et limé avec plus de soin. C'est de même que si l'on disoit, qu'après les explications de saint Athanase, il vaut mieux encore en revenir aux expressions plus embrouillées de saint Justin ou d'Origène, de saint Denis d'Alexandrie et des autres Pères, dont les ariens abusoient; et que saint Athanase étoit un novateur, parce qu'il réduisoit la théologie à des expressions plus distinctes, plus justes et plus suivies.

- III. Que la manière dont M. Simon allègue l'antiquité est un piège pour les simples; que c'en est un autre d'opposer les Grecs aux Latins. Preuves par M. Simon lui-même, que les traités des Pères contre les hérésies sont ce que l'Eglise a de plus exact. Passage du P. Petau.

Ce piège qu'on tend aux simples est d'autant plus dangereux qu'on le couvre de la spécieuse apparence de l'antiquité. Qu'y a-t-il de plus plausible, et dans le fond de plus vrai, que de

¹ Comm. I. p. 361.

dire, avec Vincent de Lerins, qu'il faut suivre les anciens; et qui croiroit qu'on trompât le monde avec ce principe? C'est néanmoins la vérité, et un effet manifeste de la captieuse critique de M. Simon. Il faut préférer l'antiquité : c'est la règle de Vincent de Lerins. Il falloit donc ajouter, que, selon le même docteur, souvent la postérité parle plus clairement. On ne peut nier que les anciens Pères, qui ont précédé les pélagiens, n'aient parlé quelquefois moins exactement, moins précisément, moins conséquemment qu'on n'a fait depuis sur le péché originel et sur la grâce. En cet état de la cause, proposer toujours les anciens au préjudice de saint Augustin, c'est pour embrasser ce qui embrouille, abandonner ce qui éclaire. Ne parlons point en l'air. On trouve très réellement dans plusieurs endroits des anciens, avant saint Augustin, que les enfants n'ont point de péché, et que Dieu ne nous prévient pas : mais que c'est nous qui le prévenons. A la rigueur, ces expressions sont contre la foi : on les explique très solidement, comme la suite le fera paroître : mais avec ces explications, quelque solides qu'elles soient, il sera toujours véritable qu'elles fournissent aux hérétiques la matière d'un mauvais procès. Après que saint Augustin les a réduites au sens légitime que nous verrons en son lieu, dire qu'il innove, ou sur ces articles que j'allègue ici pour exemple, ou sur d'autres que je pourrois alléguer, c'est visiblement tout perdre et donner lieu aux hérétiques de renouveler toutes leurs chicanes.

Au lieu donc de se servir du nom des anciens, comme fait perpétuellement M. Simon, pour décréditer saint Augustin et les autres saints défenseurs de la grâce qui l'ont suivi, il falloit les autoriser par cette raison, qu'y ayant dans toutes les matières, et même dans les dogmes de la foi, ce qui en fait la difficulté et ce qui en fait le dénouement, comme l'expérience le fait voir, il arrive, principalement avant les disputes, qu'un auteur, selon les vues différentes qu'il peut avoir, appuyant sur un endroit plus que sur l'autre, tombe dans de certaines ambiguïtés qu'on ne trouve plus guère dans les saints docteurs. depuis que les matières sont bien éclaircies.

C'est ce qui règne, non seulement dans la matière de la grâce, mais encore généralement dans toutes les matières de la foi. Le Fils de Dieu est Dieu comme le Père, et il y a des passages clairs pour cette vérité dans tous les temps. Mais lorsque on vient à considérer que c'est un Dieu sorti d'un Dieu, *Deus de Deo*, un Dieu qui reçoit du Père sa divinité et toute son action, un Dieu qui par conséquent, sans dégénérer de sa na-

ture, est nécessairement le second en origine et en ordre, le langage se brouille quelquefois; on parle de la primauté d'origine comme si elle avoit en soi quelque chose de plus excellent, quant à la manière de parler, et cet embarras ne se débrouille parfaitement que lorsque quelque dispute réduit les esprits à un langage précis. La même chose a dû arriver dans la matière de la grâce, en un mot dans tous les dogmes, ou marche toujours entre deux écueils, et on semble tomber dans l'un lorsque on s'efforce d'éviter l'autre, jusqu'à ce que les disputes et les jugemens de l'Eglise, intervenus sur les questions, fixent le langage, déterminent l'attention, et assurent la marche des docteurs.

Par la suite du même principe, il doit arriver que la partie de l'Eglise catholique qui demeurera la plus éclairée sur une matière, sera celle où cette matière sera le plus cultivée; c'est à dire, celle où les hérésies rendront les esprits plus attentifs. Il a donc dû arriver que l'Eglise grecque, que rien n'obligeoit à veiller contre les pélagiens, est demeurée peu éclairée sur les matières qu'ils agitoient, en comparaison de la latine, qui a été aux mains avec eux durant tant de siècles. Aussi est-il bien certain, que sur ce sujet, on a toujours préféré les Latins aux Grecs, à cause, dit savamment le P. Petau¹, « que l'hérésie de Pélage a plus exercé l'Eglise latine que l'Eglise grecque; en sorte qu'on ne trouve chez les Grecs qu'une intelligence et une réfutation imparfaite des sentiments de Pélage. » Ce fait est si constant, que M. Simon n'a pu s'empêcher d'en convenir, lorsque en remarquant le silence de Théodoret et de quelques Grecs sur le péché originel, encore qu'ils aient vécu après Pélage, il en rend lui-même cette raison² : « Que le pélagianisme a fait plus de bruit dans les Eglises où l'on parloit la langue latine qu'en Orient, » d'où il conclut, qu'il n'est pas surprenant que Théodoret s'explique moins que les Latins sur le péché originel. Pour peu qu'il ait de bonne foi, il en doit dire autant de toutes les matières de la grâce, puisque les erreurs sur cette matière faisoient une des parties de cette hérésie, qui, comme on sait, s'étoit répandue en Afrique, dans les Gaules, en Angleterre, en Italie, de l'aveu de M. Simon. Il étoit donc naturel qu'on y pensât plus en Occident qu'en Orient, où l'on n'en parloit presque point. Ainsi, quand M. Simon en appelle sans cesse des Latins aux Grecs, il n'est pas seulement contraire à tous les autres auteurs, mais encore à lui-même.

¹ Dogm. L. IX. n. 1. — ² P. 321.

IV. Paralogisme perpétuel de M. Simon, qui tronque les règles de Vincent de Lerins sur l'antiquité et l'universalité.

On voit, par ces réflexions, le procédé captieux de ce pitoyable théologien, lorsque pour affaiblir l'autorité de saint Augustin il nous ramène sans cesse ou aux anciens, ou aux Grecs. Mais il est aisé de voir que ce n'est pas tant à ce Père, qu'à la vérité même qu'il en veut ; il mutile les saintes maximes de Vincent de Lerins, qu'il fait semblant de vouloir défendre. Toute la doctrine de ce Père roule principalement sur ces deux pivots : l'antiquité et l'universalité : *Quod ubique, quod semper*. Il faut suivre, dit-il, l'antiquité. Cela est vrai ; mais il y falloit ajouter que la postérité s'explique mieux, après que les questions ont été agitées, ce que le critique dissimule. Il supprime donc une partie de la règle, et il tombe dans l'absurdité de nous faire chercher la saine doctrine dans les auteurs où elle est moins claire, plutôt que dans ceux où elle a reçu son dernier éclaircissement ; ce qui est faire à la vérité un outrage trop manifeste.

Il commet la même faute, lorsque sous prétexte de recommander l'universalité, il oppose les Grecs aux Latins, sans songer que les premiers ayant été, de son propre aveu, moins attentifs que les autres aux questions de Pélage, et n'ayant traité qu'en passant ce que les autres ont traité à fond, les préférer malgré cela, c'est préférer l'obscurité à l'évidence, et la négligence, pour ainsi dire, à l'exactitude : c'est après les résolutions et les jugements renouveler le procès, et de la pleine instruction nous rappeler en quelque manière aux éléments ; qui est le perpétuel paralogisme de M. Simon, et la manière artificieuse dont il attaque la vérité même.

V. Illusion de M. Simon et des critiques modernes, qui veulent que l'on trouve la vérité plus pure dans les écrits qui ont précédé les disputes : exemple de saint Augustin, qui, selon eux, a mieux parlé de la grâce avant qu'il en disputât contre Pélage.

Je trouve encore dans nos critiques un dernier trait de malignité contre saint Augustin, qu'il ne faut pas réfuter avec moins de soin que les autres, puisqu'il n'est pas moins injurieux à la vérité et à l'Eglise.

Pour montrer qu'on a eu raison d'appeler de saint Augustin aux anciens docteurs qui ont précédé ce Père aussi bien que

l'hérésie de Pélage, on relève les avantages qu'on trouve dans le témoignage des auteurs qui ont parlé avant les querelles, et on soutient qu'ils parlent alors plus simplement et plus naturellement que dans la dispute même, où les hommes sont emportés à dire plus qu'ils ne veulent.

On veut que saint Augustin en soit lui-même un exemple, puisqu'il a changé les sentiments conformes à ceux des anciens, où il s'étoit porté naturellement, et qu'il en est même venu à les rétracter; ce qui ne peut être attribué, selon nos critiques, qu'à l'ardeur de la dispute : en sorte que, bien éloignés de profiter avec lui, comme lui-même les y exhorte, des lumières qu'il acquéroit en méditant nuit et jour l'Ecriture sainte, ils s'en servent pour diminuer son autorité; comme si c'étoit une raison de moins estimer ce Père, parce qu'il s'est corrigé lui-même humblement et de bonne foi, ou comme s'il valoit mieux croire ce qu'il a écrit de la grâce et du libre arbitre, avant que la dispute contre les pélagiens eût commencé, que ce qu'il en a écrit depuis que cette hérésie l'a rendu plus attentif à la matière.

VI. Aveuglement de M. Simon, qui, par la raison qu'on vient de voir, préfère les sentiments que saint Augustin a rétractés à ceux qu'il a établis en y pensant mieux; le critique ouvertement semi-pélagien.

C'est le but de ces paroles de M. Simon ¹ : « C'est en vain qu'on accuse ceux à qui l'on a donné le nom de semi-pélagiens d'avoir suivi le sentiment d'Origène, puisqu'ils n'ont rien avancé qui ne se trouve dans ses paroles de saint Augustin » (qu'il venoit de rapporter de l'exposition de ce Père sur l'épître aux Romains, de quel convenoit alors avec les autres docteurs de l'Eglise. Il est vrai qu'il s'est rétracté; mais l'autorité d'un seul Père, qui abandonnoit son ancienne créance, n'étoit pas capable de les faire changer de sentiment ². »

Je n'ai pas besoin de relever le manifeste semi-pélagianisme de ces paroles; il saute aux yeux. Le sentiment que ce saint docteur soutint, dans ses derniers livres, a tous les caractères d'erreur : c'est le sentiment d'un seul Père : c'est un sentiment nouveau; en le suivant, saint Augustin abandonnoit sa propre créance, celle que les anciens lui avoient laissée, et dans laquelle il avoit été nourri : on voit donc, dans ses derniers

¹ P. 255. — ² Voy. Dissertat. sur Grotius, où ceci est copié mot à mot, ci dessus, p. 192.

sentiments, les deux marques qui caractérisent l'erreur, la singularité et la nouveauté.

« Si ceux que l'on a nommés semi-pélagiens n'ont rien avancé que ce qu'a dit saint Augustin, lorsqu'il convenoit avec les anciens docteurs de l'Eglise, » il ont donc raison ; et ce à quoi il faut s'en tenir dans les sentiments de ce Père, c'est ce qu'il a rétracté ; puisque c'est cela où l'on tomboit naturellement par la tradition de l'Eglise. M. Simon ne trouve rien de plus judicieux dans les écrits de ce Père, que ce qu'il en a révoqué : « Il est, dit-il ¹, plus judicieux et plus exact dans l'interprétation qu'il nous a laissée de quelques endroits de l'épître aux Romains. » M. Simon ne le loue ainsi que pour ensuite relever ses fautes, j'entends celles dont il l'accuse ; et c'est pourquoi il ajoute : « Il ne fut pas néanmoins tout à fait content de cet ouvrage » (si judicieux et si exact) « puisqu'il rétracta quelques propositions qu'il crut avoir avancées trop librement. Il crut, » mais il le crut mal, selon notre auteur, et ce Père, au lieu de se corriger, ne fait que passer du bien au mal : « Lors, dit-il, qu'il composa cet ouvrage, il étoit dans les sentiments communs » où l'on entroit naturellement avant les disputes ; c'est pour dire que saint Augustin étoit enclin à des opinions particulières, puisque celles qu'il rétracte sont celles qu'on lui fait communes avec le reste des docteurs, et un peu après : « On ne peut nier que l'explication, qui est ici condamnée par saint Augustin, ne soit de Pélagé dans son Commentaire sur l'épître aux Romains, mais elle est en même temps de tous les anciens commentateurs. » Saint Augustin condamnoit donc ce qu'il avoit dit de meilleur : Pélagé qu'il reprenoit, disoit mieux que lui, et ce n'étoit pas cet hérésiarque, mais saint Augustin qui étoit le novateur ; et encore : « Il est conforme en ce lieu là » (qui est un de ceux qu'il a rétractés) « au diacre Hilaire, à Pélagé et aux autres anciens commentateurs de saint Paul ². » L'antiquité va toujours avec Pélagé, et saint Augustin dégénère des anciens, quand il le quitte. « Il n'avoit point encore de sentiments particuliers, lorsqu'il composa cette exposition sur l'épître aux Romains, où il paroît plus exact que dans ses autres Commentaires. » Ainsi, il a corrigé ce qu'il a fait de meilleur et de plus exact : quand il étoit semi-pélagien, il n'avoit *point de sentiments particuliers*, et il n'a commencé de les prendre que lorsqu'il a réfuté cette hérésie ; c'est à dire, lorsqu'il a poussé la victoire de la vérité

¹ P. 252. — ² Ibid. 254.

jusqu'à éteindre les dernières étincelles de l'erreur. Que l'hérésie triomphe donc, non seulement de saint Augustin qui l'a combattue, mais encore de l'Eglise qui l'a condamnée. C'est la doctrine de M. Simon, et le fruit que nous tirerons de ses travaux.

La même raison lui fait dire ¹ que, « à juger des sentiments de saint Augustin par ceux des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé, et même par les siens, avant qu'il entrât en dispute avec les pélagiens, on ne peut douter qu'il n'ait poussé trop loin ses principes. »

On voit ici deux choses importantes : l'une, que M. Simon fait changer de sentiment à saint Augustin à l'occasion des disputes contre les pélagiens : l'autre, que tout au contraire des théologiens, qui corrigent les premiers sentiments de ce Père par les derniers, comme il a fait lui-même, M. Simon argue par ses premiers sentiments contre les derniers. Voilà deux choses que dit M. Simon, où nous verrons autant d'ignorances et autant de témérités que de paroles.

VII. M. Simon a puisé ses sentiments manifestement hérétiques d'Arminius et de Grotius.

Il doit cette réflexion sur le changement de saint Augustin, d'abord à Arminius, le restaurateur du semi-pélagianisme parmi les protestants. M. Simon en rapporte les sentiments en ces termes ² : « A l'égard de saint Augustin, il dit qu'il se pouvoit faire que les premiers sentiments de ce Père eussent été plus droits dans le commencement, parce qu'il examinoit alors la chose en elle-même et sans préjugé, au lieu que dans la suite il n'eut pas la même liberté, s'en étant plutôt rapporté au jugement des autres qu'au sien propre ³. »

Quoique ce passage d'Arminius ne regarde pas tout le corps de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, l'esprit en est de préférer les premiers sentiments de saint Augustin, comme étant les plus naturels, à ceux qu'il a pris depuis par des impressions étrangères ; et c'est cela que M. Simon veut insinuer.

Mais Grotius, le grand défenseur des arminiens, qui, de l'aveu de M. Simon, a pris dans le sein de cette secte une si forte teinture des erreurs sociniennes, est le véritable au-

¹ P. 290. — ² Ibid. 799. — ³ Voyez la Dissert. sur Grotius, où l'auteur a employé tout cet endroit, n. 14, 15, 16, etc. ci dessus, pag. 189 et suiv.

teur où il a puisé ses sentiments; et on le verra par un seul endroit de son Histoire Belgique, où expliquant le commencement des disputes entre Arminius et Gomar, en l'an 1608, il en expose la source selon ses préventions, en cette sorte.

« Ceux, dit-il ¹, qui ont lu les livres des anciens, tiennent pour constant que les premiers chrétiens attribuoient une puissance libre à la volonté de l'homme, tant pour conserver la vertu, que pour la perdre : d'où venoit aussi la justice des récompenses et des peines. Ils ne laissoient pourtant pas de tout rapporter à la bonté divine, dont la libéralité avoit jeté dans nos cœurs la semence salutaire, et dont le secours particulier nous étoit nécessaire parmi nos périls. Saint Augustin fut le premier, qui depuis qu'il fut engagé dans le combat des pélagiens (car auparavant il avoit été d'un autre avis), poussa les choses si loin par l'ardeur qu'il avoit dans la dispute, qu'il ne laissa que le nom de la liberté, en la faisant prévenir par des décrets divins qui sembloient en ôter toute LA FORCE. » On voit en passant la calomnie qu'il fait à saint Augustin d'ôter la force de la liberté et de n'en laisser que le nom. On a vu que M. Simon impute la même erreur à ce docte Père : nous en parlerons encore ailleurs. Ce qu'il faut ici observer, c'est que, selon Grotius, saint Augustin est le novateur : en s'éloignant du sentiment des anciens Pères, il s'éloigna des siens propres, et n'entra dans ces nouvelles pensées, que lorsqu'il fut engagé à combattre les pélagiens. Ainsi, les sentiments naturels, qui étoient aussi les plus anciens, sont ceux que saint Augustin suivit d'abord. C'est ce que dit Grotius, et c'est l'idée qu'il donne de ce Père. Que si vous lui demandez ce qu'est devenue l'ancienne doctrine qu'il prétend que saint Augustin a abandonnée, et où s'en est conservé le sacré dépôt, il le va chercher chez les Grecs et dans les semi-pélagiens. C'est aussi ce qu'on vient de voir suivi de point en point par M. Simon ; mais que devinrent ces anciens sentiments que les Pères avoient suivis avant que saint Augustin eût introduit ces nouveautés ? Grotius qui vient d'apprendre à M. Simon que ce qu'il faut suivre dans saint Augustin, que ce qui est conforme à l'ancienne tradition, c'est le premier sentiment que ce Père a rétracté, lui apprendra encore où est demeuré le dépôt de la tradition : il est demeuré dans les Grecs et dans les semi-pélagiens. C'est là que M. Simon le va chercher ; mais c'est Grotius qui lui en a montré le

¹ Hist. Belg. L. xvii. p. 551.

chemin. Pour les Grecs, voici les paroles qui suivent immédiatement celles qu'on a lues : « l'ancienne et la plus simple opinion se conserva , dit-il, dans la Grèce et dans l'Asie. » Pour les semi-pélagiens, « le grand nom , poursuit-il, de saint Augustin lui attira plusieurs sectateurs dans l'Occident, où néanmoins il se trouva des contradicteurs du côté de la Gaule. » On connoît ces contradicteurs : ce furent les prêtres de Marseille et quelques autres vers la Provence : c'est à dire, comme on en convient, ceux qu'on appelle semi-pélagiens ou les restes de l'hérésie de Pélage : ce fut Cassien, ce fut Fauste de Riez. Tels sont les contradicteurs de saint Augustin dans les Gaules pendant que tout le reste de l'Eglise suivoit sa doctrine : c'est en ceux là que s'est conservée l'ancienne et saine doctrine : elle s'est, dis-je, conservée dans les adversaires de saint Augustin que l'Eglise a condamnés par tant de sentences : Grotius un protestant, un arminien, un socinien en beaucoup de chefs l'a dit : M. Simon et d'autres critiques osent le suivre. Il en a pris ce beau système de doctrine qui commet les Grecs avec les Latins, les premiers chrétiens avec leurs successeurs, saint Augustin avec lui-même, où l'on préfère les sentiments que le même saint Augustin a corrigés dans le progrès de ses études à ceux qu'il a défendus jusqu'à la mort, et les restes des pélagiens à toute l'Eglise catholique. Les sociniens triomphent par le moyen de Grotius si plein de leur esprit et de leurs maximes, ils font la loi aux faux critiques jusque dans le sein de l'Eglise : la ville sainte est foulée aux pieds, le parvis du temple est livré aux étrangers, et des prêtres leur en ouvrent l'entrée.

VIII. Les témoignages qu'on tire des Pères qui ont écrit devant les disputes ont leur avantage. Saint Augustin recommandable par deux endroits. L'avantage qu'a tiré l'Eglise de ce qu'il a écrit après la dispute contre Pélage.

Mais peut-être qu'ils sont forcés par de puissantes raisons, à entrer dans ces sentiments. On n'en peut avoir de plus foibles. On veut premièrement imaginer qu'il y a quelque chose de plus naturel dans les Pères qui ont précédé les disputes, que dans ceux qui ont suivi, et on ne veut pas écouter ceux qui s'en tiennent aux derniers. Mais il ne faut point opposer ces deux sentiments. L'un et l'autre est véritable : l'Eglise profite en deux manières du témoignage des Pères : elle en profite devant la naissance des hérésies : elle en profite aussi après.

elle en profite devant, parce qu'elle y voit, avant toutes les disputes, la simplicité naturelle et la perpétuité de sa foi : elle en profite aussi après, pour parler plus correctement des articles qui sont attaqués.

Personne ne révoque en doute que les hérésies ne réveillent les saints docteurs, et ne les fassent parler plus correctement sur les vérités contestées. Saint Thomas, Vincent de Lerins et saint Augustin que nous avons rapportés, le consentement de tous les docteurs anciens et modernes, l'expérience même, qui est très constante, ne permet sur ce sujet aucun doute.

D'autre part, il ne laisse pas d'être certain que les Pères qui ont précédé les disputes, ont à leur manière quelque chose de plus fort, parce que c'est le témoignage de gens désintéressés, et qu'on ne peut accuser d'aucune partialité. Personne n'a mieux profité de cet avantage que saint Augustin. Car, après avoir produit à Julien les Irénée, les Cyprien, les Hilaire et les autres anciens docteurs, sans oublier saint Jérôme : « Je vous appelle, lui dit-il ¹, devant ces juges, qui ne sont ni mes amis, ni vos ennemis, que je n'ai point gagnés par adresse, que vous n'avez point offensés par vos disputes : vous n'étiez point au monde quand ils ont écrit : ils sont sans partialité, parce qu'ils ne nous connoissoient pas : ils ont conservé ce qu'ils ont trouvé dans l'Eglise : ils ont enseigné ce qu'ils ont appris, ils ont laissé à leurs enfants ce qu'ils ont appris de leurs pères. » Il faut reconnoître dans ces témoignages quelque chose d'irréprochable, qui ferme la bouche aux hérétiques, et c'est pourquoi en citant, comme on vient de voir, saint Jérôme, qui étoit du temps de Pélage et son adversaire, saint Augustin sait bien observer, que ce qu'il produit de ce Père contre Julien, est tiré des livres qu'il avoit écrits avant la dispute : *lorsque libre de tout soupçon et de toute partialité*, LIBER AB OMNI STUDIO PARTIUM ², il condamnoit les pélagiens avant qu'ils fussent nés.

J'avoue donc que ces deux manières de faire valoir les témoignages des Pères, ont des avantages mutuels l'une sur l'autre : mais je n'ai pas besoin de décider où il y en a de plus grands, puisqu'ils concourent les uns et les autres dans la personne et dans les écrits de saint Augustin. Y voulez-vous voir la pleine et entière expression de la vérité depuis la dispute ? Toute l'Eglise l'a reconnue dans ce Père, tout s'est tu lorsqu'il a parlé : saint Jérôme même, qui étoit alors comme la bouche de l'Eglise contre toutes les hérésies, quand il a vu la cause de la

¹ Cont. Jul. lib. II. c. x. n. 34, 36. — ² Ibid. c. x. n. 36.

vérité entre les mains de saint Augustin, n'a plus fait que lui applaudir avec tous les autres ¹. Il n'est plus temps de dire qu'il a excédé après que les papes ont réprimé ceux qui le disoient : il n'est plus temps de dire qu'il a poussé les choses plus qu'il ne vouloit, ou plus qu'il ne falloit, ni qu'il a eu des sentiments particuliers, ou trop d'ardeur dans la dispute, « pendant que non seulement l'Eglise romaine avec l'africaine, mais encore par tout l'univers, » comme parloit saint Prosper ², « tous les enfants de la promesse étoient d'accord avec lui dans la doctrine de la grâce comme dans tous les autres articles de la foi. »

Personne n'en a dédit saint Prosper, qui lui a rendu ce témoignage : l'événement même en a prouvé la vérité. Pour avoir droit de lui reprocher d'avoir excédé, ou d'avoir dégénéré de l'ancienne doctrine, il faudroit que l'Eglise qui l'écoutoit, eût cru entendre quelque chose de nouveau : mais on a vu le contraire, et pendant qu'on accusoit saint Augustin d'être un novateur, les papes ont prononcé que c'étoient ses adversaires qui l'étoient, et que c'étoit lui qui étoit le défenseur de l'antiquité.

IX. Témoignage que saint Augustin a rendu à la vérité avant la dispute. Ignorance de Grotius et de ceux qui accusent ce Père de n'avoir produit ses derniers sentiments que dans la chaleur de la dispute.

On ne peut donc affoiblir par aucun endroit le témoignage que saint Augustin a rendu à la vérité durant la dispute. Mais, si pour le rendre plus incontestable, on veut encore qu'il ait prévenu toutes les contestations, cet avantage ne manquera pas à ce docte Père. C'est une ignorance à Grotius et à tous ceux qui accusent saint Augustin de n'avoir avancé, que dans la chaleur de la dispute, ces sentiments qu'ils accusent de nouveauté. Car il n'y a rien de si constant que ce qu'il a remarqué lui-même, en parlant de ses livres à Simplicien, successeur de saint Ambroise dans l'évêché de Milan, qu'encore qu'il les ait écrits au commencement de son épiscopat, quinze ans avant qu'il y eût des pélagiens au monde, il y avoit enseigné pleinement et sans avoir rien depuis à y ajouter dans le fond, la même doctrine de la grâce, qu'il soutenoit durant la dispute et dans ses derniers écrits.

C'est ce qu'il écrit dans le livre de la Prédestination et dans celui du Bien de la Persévérance ³, où il montre la même

¹ Prosper. Cont. Collat. cap. II. — ² Prosper. ad Ruf. n. 3. in app. Aug. t. x. p. 165. — ³ Lib. de præd. SS. cap. IV. de don. pers. c. XX, XXI.

chose du livre de ses Confessions, qu'il a publié, dit-il ¹, avant la naissance de l'hérésie pélagienne ; et toutetois, poursuit-il, on y trouvera une pleine reconnoissance de toute la doctrine de la grâce, dans ces paroles que Pélage ne pouvoit souffrir : *Da quod jubes, et jube quod vis* : « Donnez-moi vous-même ce que vous me commandez, et commandez-moi ce qu'il vous plaît ². » Ce n'étoit pas la dispute, mais la seule piété et la seule foi qui lui avoit inspiré cette prière : il la faisoit, il la répétoit, il l'inculquoit dans ses confessions, comme on vient de voir par lui-même, avant que Pélage eût paru ; et il avoit si bien expliqué dans ce même livre, tout ce qui étoit nécessaire pour entendre la gratuité de la grâce, la prédestination des saints, le don de la persévérance en particulier, que lui-même il a reconnu dans le même lieu qu'on vient de citer, qu'il ne lui restoit qu'à défendre avec plus de netteté et d'étendue, *copiosus et enucleatius* ³, ce qu'il en avoit enseigné dès lors.

On voit par là combien Grotius impose à ce Père, lorsqu'il lui fait changer ses sentiments sur la grâce, depuis qu'il a été aux mains avec les pélagiens, et que l'ardeur de cette dispute l'eut emporté à certains excès. Il en est démenti par un fait constant et par la seule lecture des ouvrages de saint Augustin ⁴, et l'on voit par le progrès de ses connoissances que, s'il a changé, il n'en faut point chercher d'autre raison que celle qu'il a marquée qui est que d'abord « il n'avoit pas bien examiné la matière : *nondum diligentius quæsieram* ; » et il le faut d'autant plus croire sur sa propre disposition, qu'il y a été depuis attentif, et qu'il tient toujours constamment le même langage.

X. Quatre états de saint Augustin. Le premier incontinent après sa conversion et avant tout examen de la question de la grâce ; pureté de ses sentiments dans ce premier état ; passages du livre de l'Ordre, de celui des Soliloques, et avant tout cela du livre contre les académiciens.

Au lieu donc de lui attribuer un changement sans raison, par la seule ardeur de la dispute, il faut distinguer comme quatre états de ce grand homme : le premier, au commencement de sa conversion, lorsque, sans avoir examiné la matière de la grâce, il en disoit naturellement ce qu'il en avoit appris dans l'Eglise ; et dans cet état, il étoit exempt de toute erreur. La preuve en est constante dans les ouvrages qui suivirent immédiatement sa conversion. Un des premiers est celui de l'Ordre.

¹ De don. pers. c. xx, n. 53. — ² Lib. x. c. xxix, xxxi, xxxvii. — ³ Ibid. c. xxxvii. — ⁴ Retract. L. i. c. xxxiii de prædest. SS. c. iii. n. 7.

où nous trouvons ces paroles ¹ : « Prions, non pour obtenir que les richesses, ou les honneurs, ou les autres choses de cette nature, incertaines et passagères, nous arrivent, mais afin que nous ayons celles qui nous peuvent rendre bons et heureux : » où il reconnoît clairement que tout ce qui nous fait bons est un don de Dieu, et par conséquent la foi même et les bonnes œuvres sans distinguer les premières d'avec les suivantes, ni le commencement d'avec la fin; mais comprenant au contraire dans sa prière, les principes mêmes : ce qu'il confirme clairement, lorsque incontinent après il parle ainsi à sainte Monique sa mère ² : « Afin que ces vœux soient accomplis nous vous chargeons, ma mère, de nous en obtenir l'effet; puisque je crois et assure très certainement que Dieu m'a donné, par vos prières, le sentiment où je suis de ne rien préférer à la vérité, de ne rien vouloir, de ne rien penser, de ne rien aimer autre chose. » On ne pouvoit pas expliquer plus précisément, que le commencement de la piété, dont la foi est le fondement, et tout enfin jusqu'au premier désir et à la première pensée de se convertir, lui venoit de Dieu; puisque c'étoit l'effet des vœux de sa sainte mère; et la suite le fait paroître encore plus évidemment, lorsqu'il continue et conclut ainsi cette prière ³ : « Et je ne cesserai jamais de croire qu'ayant obtenu par les mérites de vos prières le désir d'un si grand bien, ce ne soit encore par vous que j'en obtiendrai la possession. » Il ne laisse point à douter que tout l'ouvrage de la piété, qu'il met dans l'amour et dans la recherche de la vérité, depuis le commencement jusqu'à la perfection, ne soit un don de la grâce; puisqu'il reconnoît que c'est le fruit des prières, et non point des siennes, mais de celles d'une bonne mère, qui ne cessoit de gémir devant Dieu.

Ceux qui se souviennent combien de fois saint Augustin a fondé la nécessité, la prévention et l'efficacité de la grâce sur les prières, de la nature de celles qu'on vient d'entendre, et qu'on fait non seulement pour sa conversion, mais encore pour celle des autres; en sorte que le désir et la pensée même de se convertir, qui est la première chose par où l'on commence, en soit l'effet, ne douteront pas que ce Père n'ait senti dès lors tout ce qui est dû à la grâce, puisqu'il a si parfaitement compris ce qui est dû à la prière. Mais de peur qu'on ne croie que la prière, par où l'on obtient les autres dons, ne nous vienne de nous-mêmes, le même saint Augustin dans ses Soliloques, c'est à dire.

¹ Lib. II. c. XX. n. 52. — ² Ibid. — ³ Ibid.

dès les premiers jours de sa conversion, l'attribue à Dieu par ces paroles ¹ : « O Dieu, créateur de l'univers, accordez-moi premièrement que je vous prie bien ; ensuite que je me rende digne d'être exaucé ; et enfin que vous me « rendiez tout à fait libre : *præsta mihi primum ut bene te rogem : deinde ut me agam dignum quem exaudias : postremo ut liberem.* » Pour peu qu'on soit accoutumé au langage de saint Augustin, qui en ce point est celui de toute l'Eglise, on entendra aisément que par ces paroles : « Accordez-moi que je vous prie bien, que je me rende digne d'être exaucé, que je sois libre ², » c'est l'effet et non pas un simple pouvoir qu'on demande à Dieu, et que la grâce que l'on réclame, est celle qui tourne les cœurs où ils se doivent tourner. Saint Augustin sentoit donc déjà ce grand secret, qu'il a depuis si bien expliqué contre les pélagiens, que la prière, par laquelle on nous donne tout, est elle-même donnée, et qu'il ne répugne point à la grâce qu'on croie pouvoir s'en rendre digne, pourvu qu'on croie auparavant que c'est elle qui nous rend digne d'elle-même.

Quand il demandoit à Dieu qu'il le délivrât, il sentoit ce qui lui manquoit pour être libre, et reconnoissant dès lors la captivité de la liberté humaine, qu'il a depuis enseignée plus à fond, il ne s'appuyoit que sur la puissance de la grâce du Libérateur. Voilà l'esprit qu'on recevoit en entrant dans l'Eglise. On y apprenoit, en priant, la prévention de la grâce convertissante. C'est aussi à quoi en revient saint Augustin, lorsqu'il dit, que dans le temps même que les Pères moins attentifs à expliquer le mystère de la grâce, que personne ne combattoit, n'en parloient qu'en passant, et en peu de mots, on en sentoit la force par la prière ³ ; en sorte, comme l'expliquent les Capitules de saint Célestin ⁴, « que la loi et la coutume de prier fixoient la créance de l'Eglise, » sur la prévention de la grâce. Saint Augustin en est lui-même un exemple ; puisque si longtemps avant qu'il eût seulement songé à examiner ces grandes questions de la prédestination et de la grâce prévenante, le Saint-Esprit lui en apprenoit la vérité dans la prière ; et c'est pourquoi il continuoit à prier ainsi dans ses Soliloques ⁵ : « Je vous prie, ô Dieu. vous par qui nous surmontons l'ennemi, de qui nous avons reçu de ne point périr à jamais, par qui nous séparons le bien du mal, par qui nous fuyons le mal et nous suivons le bien. par

¹ Solil. l. 1. c. 1. n. 2. — ² De Gest. Pelag. cap. xiv. n. 33 et seq. l. 11. retract. c. xxiii, xxvi, et alib. pass. — ³ De præd. SS. c. xiv. n. 27. —

⁴ Cap. xi. — ⁵ Sol. lib. 1. c. 1. n. 3.

qui nous surmontons les adversités du monde, et ne nous attachons point à ses attraits; Dieu enfin qui nous convertissez, qui nous dépouillez de ce qui n'est pas, et nous revêtissez de ce qui est, c'est à dire, de vous-même, etc.» En vérité, l'onction de Dieu lui apprenoit tout : l'oraison étoit sa maîtresse pour lui enseigner le fond de la doctrine de la grâce, et s'il ne réfutoit pas encore l'hérésie pélagienne par ses raisons, il la réfutoit par ses prières, pour me servir de l'expression de ce saint docteur¹.

Et si nous voulions remonter plus haut, nous trouverions dès son premier livre, qui est celui contre les académiciens² et dès les premières lignes, que parlant à Romanien, à qui il adressoit cet ouvrage, après lui avoir représenté toutes nos erreurs, d'où l'on ne sort, disoit-il, que par quelque occasion favorable, « il ne nous reste autre chose, » conclut-il, « que de faire à Dieu des vœux pour vous, afin d'obtenir de lui, puisqu'il gouverne toutes choses, qu'il vous rende à vous-même et vous permette de jouir enfin de la liberté à laquelle vous aspirez il y a longtemps; » par où il nous montre que Dieu en est le maître : et à la fin il continue à nous faire voir que c'est toujours dans la prière que l'on goûte une vérité si importante.

XI. Passage du livre des Confessions.

Mais pour aller à la source, il faut encore écouter ce saint docteur dans ses Confessions, et lui entendre confesser qu'il devoit sa conversion aux larmes continuelles de sa mère. C'est lui-même, qui parlant dans le livre de la Persévérance de cet endroit de ses Confessions³, y reconnoît un aveu de la grâce prévenante et convertissante de Jésus-Christ. Mais toutes ses confessions sont pleines d'expressions de cette nature, et il ne cesse d'y faire voir par ses propres expériences, que tout l'ouvrage de sa conversion étoit de Dieu, dès les premiers pas. Car il y montre que c'étoit par lui et sous sa conduite, *duce te*, « qu'il étoit rentré en lui-même, ce que je n'aurois pas pu, » dit-il, « si vous n'aviez pas été mon secours⁴; » et il reconnoît par toute la suite que Dieu gagne, qu'il change les cœurs, « qu'il rappelle l'homme à lui-même par des voies secrètes et impénétrables⁵; » en sorte que l'on commence à pouvoir ce que l'on ne pouvoit pas, parce que l'on commence par la grâce à vouloir fortement ce que l'on ne vouloit que foiblement auparavant.

¹ De don. pers. c. II. n. 3. — ² Lib. I. c. I. n. 1. — ³ Ibid. III. Conf. cap. XII. n. 21. De don. pers. c. XX. n. 33. — ⁴ Ibid. VII. c. X. — ⁵ Ibid. VIII. c. V, VI, VII et seq.

Il ne faut pas prendre ces sentiments de saint Augustin comme des réflexions qui lui soient venues longtemps après, lorsqu'il écrivit ses Confessions, mais comme l'expression de ce qu'il sentoit, lorsqu'il étoit encore sous la main d'un Dieu convertissant. C'est pourquoi il raconte que dès lors attiré à la continence, il se disoit à lui-même devant Dieu ¹ : « Quoi, tu ne pourras pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là ? Est-ce que ceux-ci et celles-là le peuvent par eux-mêmes, et non pas par le Seigneur leur Dieu ? Le Seigneur leur Dieu m'a donné à eux » (et veut que je sois de leur nombre) ; « pourquoi est-ce que tu t'appuies sur toi-même, et que par là tu demeures sans appui ? Jette-toi entre les bras de Dieu : ne crains rien, il ne se retirera pas afin que tu tombes ; jette-toi sur lui avec confiance, il te recevra et te guérira. » Tout cela, qu'étoit-ce autre chose qu'une pleine confession de la grâce de Jésus-Christ ? C'est pourquoi, en reconnoissant d'où lui venoit cette liberté qui l'affranchissoit tout à coup de tous les liens de la chair et du sang, « il s'étonnoit, » dit-il ², « de voir sortir son libre arbitre comme d'un abîme ; » non qu'il n'en eût le fond en lui-même, mais parce que ce libre arbitre n'étoit parfaitement et véritablement libre, que depuis qu'affranchi par la grâce à laquelle il s'étoit abandonné, il avoit commencé à baisser la tête sous le joug de Jésus-Christ.

Dieu lui fit donc expérimenter, comme à un autre Paul, la puissance de sa grâce, parce qu'il en devoit être, après cet apôtre, le second prédicateur ; et afin qu'on ne doute pas qu'il n'en eût dès lors compris tout le fond, il dit lui-même ³ qu'en lisant alors l'Ecriture sainte, « il commença à y remarquer une parfaite uniformité, en sorte que les vérités qu'il y avoit lues d'un côté, de l'autre lui paroissoient dites à la recommandation de la grâce, afin, » dit-il. « ô Seigneur, que celui qui les voit ne se glorifie pas en lui-même, comme si c'étoit un bien qu'il n'eût pas reçu ; mais qu'il entende au contraire qu'il a reçu non seulement le bien qu'il voit, mais encore le don de le voir, » qui est le fruit consommé de la doctrine de la grâce.

¹ Lib. VIII. c. XII. n. 27.

² Ibid. IX. c. I. n. 1. — ³ Ibid. VII. c. XVI.

XII. Saint Augustin dans ses premières lettres et dans ses premiers écrits a tout donné à la grâce : passages de ce Père dans les trois livres du *Libre arbitre* : passage conforme à ceux-là dans le livre des *Mérites* et de la *Rémission des péchés*. Reconnaissance que la doctrine des livres du *libre arbitre* étoit pure par un passage des *Rétractations*, et un du livre de la *Nature* et de la *Grâce*.

Ce qui paroît dans ses premiers livres, paroît par la même raison dans ses premières lettres, puisque dès les commencements on lui voit demander à Dieu pour la famille d'Antonin, non seulement le progrès des bonnes œuvres, mais, ce qu'il y a d'essentiel dans cette matière, « la vraie foi, la vraie dévotion, qui ne peut être que la catholique¹. »

Saint Augustin remarque souvent que l'action de grâces qu'on rend à Dieu pour avoir bien fait, est, avec la prière, la preuve complète de la grâce prévenante de Jésus-Christ ; puisque, « comme ce seroit une moquerie de demander à Dieu ce qu'il ne donneroit pas, c'en seroit une autre de lui rendre grâces de ce qu'il n'auroit pas donné². » Mais saint Augustin ne connoît pas moins l'action de grâces, qui répond à la prière, qu'il a connu la prière même, lorsque avant que d'être élevé à la prêtrise il écrit à Licentius³ : Allez et apprenez de Paulin « combien abondant est le sacrifice de louange et d'actions de grâces qu'il rend à Dieu, en lui rapportant tout le bien qu'il en a reçu, de peur de tout perdre, s'il ne le rendoit à celui de qui il le tient. »

Il ne faut donc pas s'étonner, si dans ses trois livres du *Libre arbitre*, qu'il composa aussitôt après sa conversion, étant encore laïque, ce grand homme, en soutenant contre les manichéens la liberté naturelle à l'homme, ne laisse pas de parler correctement de la grâce, comme il le remarque lui-même dans la rétractation de cet ouvrage. « Car, » dit-il⁴, « j'ai expliqué dans le second livre, que non seulement les plus grands biens, mais encore les plus petits, ne pouvoient venir que de Dieu, qui est l'auteur de tout bien ; » ce qu'en effet il a enseigné au chap. xix de ce livre ; et il rapporte tout au long les passages de ce chapitre et du xx^e, où après avoir fait la distinction des grands biens, des moyens et des petits qui se trouvent dans l'homme, et avoir établi que les plus grands ne pouvant être ni ceux du corps, qui sont au dessous de l'âme, ni dans l'âme le

¹ Epist. xx. al. cxxvi. — ² De don. persever. cap. ii. n. 3. — ³ Ep. xlv. al. xxxix. n. 5. — ⁴ Ibid. m. c. xix, xx. Retract. l. i. c. ix. n. 4.

libre arbitre, dont nous pouvons bien et mal user, mais uniquement la vertu, c'est à dire, comme il l'explique, « le bon usage du libre arbitre dont personne n'use mal, » il conclut que ce dernier genre de bien, c'est à dire le bon usage du libre arbitre, est d'autant plus de Dieu, qu'il est le plus excellent de tous, et qu'il participe plus de la nature du bien que les deux autres : d'où il infère encore, comme un corollaire d'une si belle doctrine, qu'il ne peut « se présenter aucun bien, ni à nos sens, ni à notre intelligence, ni en quelque manière que ce soit à notre pensée, qui ne nous vienne de Dieu. » Voilà les paroles que saint Augustin dans son premier livre des Rétractations¹ cite de son second livre du Libre arbitre, et après avoir encore tiré du troisième, chap. XVIII et XIX, un passage qui n'est pas moins beau, il finit ainsi la rétractation de cet ouvrage : « Vous voyez, » dit-il². « que longtemps devant les pélagiens, nous avons traité cette matière comme si nous eussions dès lors disputé contre eux, puisque nous avons établi que le bon usage du libre arbitre, qui n'est autre chose que la vertu, étant du nombre des grands biens, il ne pouvoit par conséquent venir que de Dieu seul. »

C'est donc lui-même qui nous dit que dès lors il avoit pleinement connu le don de la grâce, puisque même il l'établissoit sur le principe le plus général qu'on pût prendre pour l'établir, en le fondant sur le titre même de la création, par lequel Dieu est la cause de tout bien en l'homme, à même raison qu'il l'est de tout l'être, selon les divers degrés avec lesquels on le peut participer.

Et c'est si bien là un des grands principes dont saint Augustin se sert contre les pélagiens, qu'il le répète sans cesse, et en particulier très amplement dans le second livre des Mérites et de la Rémission des péchés³, comme il paroît par ces paroles : « Si l'on dit que la bonne volonté vient de Dieu, à cause que c'est Dieu qui a fait l'homme, sans lequel il n'y auroit point de bonne volonté, on pourra par la même raison attribuer à Dieu la mauvaise volonté, qui ne seroit pas non plus que la bonne, si Dieu n'avoit pas fait l'homme ; et ainsi, à moins que d'avouer que non seulement le libre arbitre, dont on peut bien et mal user, mais encore la bonne volonté, dont on n'use jamais mal, ne peut venir que de Dieu, je ne vois pas qu'on puisse soutenir ce que dit l'apôtre : *Qu'avez-vous que vous n'ayez point reçu ?* que si

¹ I. Retract. c. IX. n. 5. — ² Ibid. n. 6. — ³ Lib. II. de pecc. mer. et rem. c. XVIII.

notre libre arbitre, par lequel nous pouvons faire le bien et le mal, ne laisse pas de venir de Dieu, parce que c'est un bien, et que notre bonne volonté vienne de nous-mêmes, il s'ensuivra que ce qu'on a de soi-même vaudra mieux que ce qu'on a de Dieu, ce qui est le comble de l'absurdité, que l'on ne peut éviter qu'en reconnoissant que la bonne volonté nous est donnée divinement, » c'est à dire, de Dieu même.

Voilà comment saint Augustin disputoit contre les pélagiens : voilà comment il avoit disputé si longtemps auparavant contre les manichéens ; et il a eu raison de nous dire qu'il avoit dès lors aussi vigoureusement soutenu la grâce de Dieu, que s'il eût eu à la soutenir contre Pélage présent.

Et il remarque très bien dans ses Rétractations, que la grâce qu'il soutenoit dans les trois livres du Libre arbitre, étoit la véritable grâce ; *c'est à dire, celle qui n'est pas donnée selon les mérites* ¹ ; par où il marque toujours et contre les pélagiens et contre les semi-pélagiens la notion de la grâce, par laquelle les uns et les autres sont également confondus. Il dit donc de cette grâce dans ses Rétractations, que s'il n'en a pas parlé davantage dans ses livres du Libre arbitre, c'est qu'il n'en étoit pas question alors ² ; et néanmoins il ajoute, non seulement « qu'il ne l'y a pas entièrement oubliée, *Non omnino reticimus* ³ ; » mais encore, « qu'il l'a défendue comme il eût pu faire contre Pélage. »

Il dit dans les mêmes livres des Rétractations ⁴, que c'est en vain que les pélagiens lui vouloient faire accroire qu'il étoit pour eux ; et pour montrer combien il est ferme dans ce jugement qu'il porte sur ses livres du Libre arbitre, il dit encore, dans le livre de la Nature et de la Grâce, que dans ces livres du Libre arbitre, « il n'a point anéanti la grâce de Dieu, *Non evacuavi gratiam Dei* ⁵ : » ce qu'on fait toujours selon lui, lorsque on n'en reconnoît pas la prévention, et qu'on croit qu'elle est donnée selon les propres mérites, ou des œuvres, ou de la foi même.

XIII. Réflexions sur ce premier état de saint Augustin ; passage au second, qui fut celui où il commença à examiner, mais encore imparfaitement, la question de la grâce ; erreur de saint Augustin dans cet état, et en quoi elle consistoit.

Cette discussion est plus importante qu'on ne le pourroit

¹ Vid. Lib. de don. persev. c. vi, xii et tot. L. Retract. 1. c. ix, n. 3, 4.

— ² Ibid. n. 2. — ³ Ibid. n. 6. — ⁴ Ibid. n. 3, 4. — ⁵ Cap. LXVII.

penser d'abord, puisqu'elle sert non seulement à éclaircir un fait particulier sur les progrès de saint Augustin, mais encore à condamner la fausse critique de Grotius et de M. Simon, qui en tirent un argument contre l'Eglise, en insinuant que les sentiments dont ce Père s'est corrigé, comme d'une erreur, sont ceux que l'on prend naturellement dans l'Eglise même, comme les plus anciens et les plus droits. On voit au contraire par l'exemple de saint Augustin, que les premiers sentiments qu'on prend dans l'Eglise, et qu'on exprime principalement par la prière, sont ceux de la prévention de la grâce qui nous convertit.

Tel a été le langage de saint Augustin, lorsque plein de l'esprit de grâce qu'il avoit reçu dans sa conversion et dans le baptême, et des premières impressions de la foi, ce n'étoit pas tant lui qui parloit, que, pour ainsi dire, la foi de l'Eglise et l'esprit de la tradition qui parloient en lui, conformément à cette parole : « *Credidi propter quod locutus sum*, j'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, » comme l'interprète saint Paul ¹; j'ai parlé selon l'esprit de la foi, qui est le même dans toute l'Eglise : j'ai parlé naturellement comme je croyois. C'étoit donc là le premier état, qui précède toutes les recherches, et qui est celui du simple fidèle plutôt que celui du docteur; ou si l'on veut dire que saint Augustin parloit de la grâce en grand docteur, comme en effet ce qu'on vient d'entendre lui méritoit dès lors un des premiers rangs dans cet ordre, il faut dire que ce docteur voyoit plutôt le fond du mystère qu'il n'entroit dans le détail des difficultés; en sorte que ses connoissances, quoique pures, n'étoient pourtant pas encore assez affermies pour soutenir le choc des objections.

De cet état il alla au second, où il commença, mais encore imparfaitement, à examiner la matière; ce qu'il fit à l'occasion de ses premières expositions sur l'épître aux Romains et aux Galates. Ce fut alors qu'il tomba premièrement dans l'embarras, et ensuite, comme il arrive naturellement, dans l'erreur. Car n'ayant pu démêler d'abord ce qu'il falloit croire du profond mystère de la prédestination, dont la source est une bonté toute gratuite, comme l'enseigne constamment la foi catholique, il tomba, mais comme en passant, dans cette erreur, « que la foi par laquelle nous impétons les autres dons, n'étoit pas elle-même un don de Dieu, mais nous venoit comme de nous-mêmes ²; » et cela, dit-il ³, « c'étoit avouer que la grâce étoit donnée selon les mérites; » puisque le reste des dons de Dieu

¹ II. Cor. iv. 13. — ² I. Retract. c. xxiii. n. 2. de præd. SS. c. iii. —

³ Ibid. c. ii.

étoit accordé au mérite de la foi que nous avions de nous-mêmes ; « ce qui étoit manifestement nier la grâce, » parce qu'elle n'est plus grâce, « si elle n'est pas donnée gratuitement ¹, » comme le même saint Augustin ne cesse de le répéter.

XIV. Saint Augustin ne tomba dans cette erreur, que dans le temps où il commença à étudier cette question, sans l'avoir encore bien approfondie.

On voit donc en quoi consistoit l'erreur que ce Père a rétractée, et il en marque la source par ces paroles ² : « Je n'avois point, dit-il, assez considéré ni encore trouvé, *Nondum diligentius quæsieram nec adhuc inveneram*, quelle est cette élection de la grâce dont saint Paul a dit : *Les restes seront sauvés par l'élection de la grâce*, ni quelle est cette miséricorde que nous obtenons avec le même apôtre, non parce que nous sommes fidèles, mais afin que nous le soyons, ni quelle est cette vocation selon le décret de Dieu, *Secundum propositum*, que le même apôtre nous enseigne : Sentiment, » poursuit ce saint docteur ³, « où je vois encore nos frères (ce sont les semi-pélagiens), parce qu'en lisant mes livres, ils n'ont pas pris soin de profiter avec moi. »

Nous apprenons de saint Prosper* que ses adversaires, c'est à dire, les Marseillois et les semi-pélagiens, prirent avantage de ce changement : et encore aujourd'hui de mauvais critiques en tirent un argument contre sa doctrine. Mais les papes et toute l'Eglise a été édifiée de cette humilité de saint Augustin, qui, sans chercher de détours, ni penser à s'excuser lui-même, ce qu'il auroit bien pu faire, s'il s'étoit abandonné à cet esprit qui explique et excuse tout, a confessé si franchement son erreur, et ce qu'il ne faut pas oublier, l'a confessée comme une erreur et un sentiment condamnable : « *Damnabilem sententiam* ; » et encore, « j'étois, dit-il ⁴, dans cette erreur ; » et enfin, « j'errois comme eux. »

XV. Saint Augustin sort bientôt de son erreur par le peu d'attachement qu'il avoit à son propre sens, et par les consultations qui l'obligèrent à rechercher plus exactement la vérité ; réponse à Simplicien ; progrès naturel de l'esprit de ce Père, et le troisième état de ses connoissances.

Un homme si humble ne demeura pas longtemps dans l'erreur, et s'il erroit, comme il n'en faut pas douter, puisqu'il l'avoue,

¹ De don. pers. l. xx. — ² Loc. jam cit. — ³ De præd. SS. c. iv. —

⁴ Epist. ad Aug. — ⁵ De præd. SS. cap. ii, iii.

c'étoit sans attachement à son sentiment, puisqu'il s'en désabusa de lui-même, en lisant persévéramment l'Ecriture sainte et en étudiant la matière. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'il fut déterminé à s'y appliquer par une obligation, qui ne pouvoit être ni plus simple, ni plus naturelle. Ce fut, comme on vient de voir, au commencement de son épiscopat dans le livre à saint Simplicien, à l'occasion, non des questions que fit naître l'hérésie, mais de celles que lui proposoit, dans un esprit pacifique, ce fidèle serviteur de Dieu, sur quelques versets de l'épître aux Romains. Alors donc, dans le temps que le ministère de l'épiscopat et les lettres des plus grands évêques qui le consultoient, l'obligeoient à épurer sa doctrine. alors, dis-je, dans cette importante conjoncture, il vit le fond de tout ce qu'il a enseigné depuis sur la matière de la grâce : en sorte que l'hérésie pélagienne s'étant élevée longtemps après, elle le trouva si préparé, qu'il n'eut plus qu'à étendre et à confirmer ce que Dieu lui avoit fait voir dans les épîtres de saint Paul.

Ces changements de saint Augustin paroîtront bien naturels, si l'on considère la nature et les progrès de l'esprit humain. Un philosophe de notre siècle disoit, que l'existence d'une première cause et d'un premier être frappoit d'abord les esprits, en considérant les merveilles de la nature : qu'elle sembloit échapper, lorsqu'on entroit un peu plus avant dans ce secret ; mais qu'enfin, elle revenoit pour n'être plus ébranlée, en pénétrant jusque au fond. A plus forte raison pouvons-nous dire que les grandes vérités de la religion, telles que sont celles de la grâce qui nous convertit et nous inspire en toutes choses. gagnent d'abord un cœur chrétien ; qu'en pénétrant la superficie d'une vérité si profonde, on trouve les doutes, parmi lesquels elle semble comme disparaître pour un temps, sans néanmoins, que le cœur en soit éloigné ; qu'enfin, entrant dans le fond, elle revient et plus ferme et plus claire ; en sorte que non seulement elle ne peut plus être ébranlée, mais encore qu'on est capable d'y amener ceux qui l'ignorent, et de renverser ceux qui la combattent.

XVI. Trois manières dont saint Augustin se reprend lui-même dans ses Rétractations ; qu'il ne commence à trouver de l'erreur dans ses livres précédents que dans le vingt-troisième chapitre du premier livre des *Retractations* ; qu'il ne s'est trompé que pour n'avoir pas assez approfondi la matière , et qu'il disoit mieux, lorsqu'il s'en expliquoit naturellement, que lorsqu'il la traitoit exprès, mais encore foiblement.

C'est lui-même qui nous apprend ce progrès de ses connoissances ; et il faut soigneusement remarquer qu'il ne dit pas que l'erreur dont il a eu à se corriger avant son épiscopat, fût une erreur répandue dans tous les ouvrages qu'il écrivoit avant ce temps : « On trouvera , dit-il ¹, cette erreur dans quelques uns de mes ouvrages avant mon épiscopat, » et non pas en tous, ni en la plupart ; à quoi il faut ajouter que le premier de ses ouvrages, où il marque de l'erreur sur la prévention de la grâce, est celui de l'exposition de quelques propositions de l'épître aux Romains, qui est aussi le premier où il examine exprès, mais encore foiblement, comme on a vu, les questions de la grâce. Auparavant, où sans aucun examen exprès, il parloit selon la simplicité de la foi, il ne remarque aucune erreur dans ses discours : au contraire, il montre partout, que ce qu'il disoit du libre arbitre ne nuisoit point à la grâce, dont il n'étoit pas question alors. Ainsi, tout ce qu'il disoit étoit véritable, encore qu'il ne dit pas tout, mais seulement ce qui faisoit aux questions qu'il avoit entre les mains ; en sorte que sans rien reprendre dans ses sentiments, il ne lui restoit qu'à les bien exposer. C'est ce qu'on peut observer dans les vingt-deux premiers chapitres de ses *Rétractations* ; car, loin qu'il s'accuse alors d'avoir erré sur la grâce, nous avons vu clairement qu'il croyoit l'avoir enseignée dans ses livres du Libre arbitre avec aussi peu d'erreur, que s'il avoit eu à s'en expliquer contre Pélage présent.

L'endroit donc où il commence à se tromper et à marquer son erreur, c'est ce livre dont il a parlé au vingt-troisième chapitre du premier livre des *Rétractations*, qui est celui de l'exposition sur l'épître aux Romains. Auparavant il est sans tache, et son ouvrage des *Rétractations* se réduit à trois points ; car ou il explique ce qu'il a dit, en disant plus distinctement ce qu'il n'avoit dit qu'en général, ou il supplée ce qui manque, en ajoutant ce qu'il a omis, parce qu'il n'étoit pas de son sujet, ou il

¹ De præd. SS. c. iii. n. 7.

se reprend et se corrige comme ayant été dans l'erreur, ce qui commence seulement à ce vingt-troisième chapitre qu'on vient de marquer, où il rétracte ce qu'il a écrit sur l'épître aux Romains.

Encore faut-il observer de quelle manière il se trompoit. Ce n'étoit point par un jugement fixe et déterminé : mais comme un homme « qui cherchoit, et encore imparfaitement : *Non-dum diligentius quæsieram* ; qui n'avoit point encore trouvé : *nec adhuc inveneram* ; qui traitoit la question avec moins de soin : *minus diligenter* ; qui ne croyoit pas même encore être obligé à la traiter à fond : *Nec putavi quærendum esse, nec dixi* ; qui ne savoit pas bien ce qui en étoit, et qui en parloit en doutant : *si scirem*, si j'eusse su ¹. Ainsi il ne savoit pas : s'il disoit bien auparavant, ce n'étoit point par science, comme après un examen exact, mais par foi et sans rechercher. Il disoit cependant *très bien*, comme il le remarque lui-même ² : « *rectissime dixi* ; » mais non pas encore d'un ton assez ferme, ni d'une manière assez suivie. Il étoit à peu près dans le même état, lorsqu'il répondit aux quatre-vingt-trois questions ³. Il agitoit la matière et approchoit de la vérité dans ces deux livres qui se suivirent de près, et tous les deux ne précédèrent que de peu de temps celui à Simplicien, où la recherche étant plus exacte, il arriva aussi, comme on a vu, à la pleine connoissance de la vérité.

Et il y a cela de remarquable dans tout ce progrès, qu'il disoit mieux en parlant de l'abondance du cœur sans examiner la matière, qu'il ne faisoit en l'examinant, mais encore imparfaitement ; ce qu'on ne doit pas trouver étrange, parce qu'ainsi qu'il a été dit, dans ce premier état, la foi et la tradition parloient comme seules, au lieu que dans le second, c'étoit plutôt le propre esprit. C'est un caractère assez naturel à l'esprit humain de dire mieux par cette impression commune de la vérité, que lorsque en ne l'examinant qu'à demi, on s'embrouille dans ses pensées. C'est là souvent un grand dénouement pour bien entendre les Pères, principalement Origène, où l'on trouve la tradition toute pure dans certaines choses qui lui sortent naturellement, et qu'il embrouille d'une terrible manière lorsqu'il les veut expliquer avec plus de subtilité ; ce qui arrive assez ordinairement avant que les questions soient bien discutées, et que l'esprit s'y soit donné tout entier.

¹ Retract. l. c. xxiii. n. 2, 3, 4. — ² Ibid. — ³ 83 q. 68.

XVII. Quatrième et dernier état des connoissances de saint Augustin; lorsque non seulement il fut parfaitement instruit de la doctrine de la grâce, mais capable de la défendre; l'autorité qu'il s'acquit alors. Conclusion contre l'imposture de ceux qui l'accusent de n'avoir changé que dans la chaleur de la dispute.

Quoi qu'il en soit, on ne peut plus dire, sans une malice affectée, que saint Augustin n'ait changé ses premiers sentiments sur la grâce, que dans l'ardeur de la dispute; puisque on le voit tomber naturellement et à mesure qu'il approfondissoit de plus en plus, les matières, dans la doctrine qu'il a enseignée jusqu'à la mort: Dieu le conduisant par la main, et le menant pas à pas à la parfaite connoissance d'une vérité, dont il vouloit l'établir le défenseur et le docteur.

C'est donc là le dernier état de saint Augustin, où déjà pleinement instruit sur cet important article, il en devint le défenseur contre l'hérésie de Pélage. Son autorité croissoit tous les jours; et dans ses derniers écrits, il étoit enfin parvenu jusqu'à pouvoir dire avec une force qui se faisoit respecter¹: « Lisez et relisez ce livre, et si vous l'entendez, rendez-en grâces à Dieu; si vous ne l'entendez pas, demandez-lui-en l'intelligence, et il vous sera donné de l'entendre. » C'est ainsi qu'il falloît parler, quand après trente ans d'épiscopat et vingt ans utilement employés à détruire la plus superbe des hérésies, on sentoit, comme un second Paul, l'autorité que la vérité donnoit à un dispensateur irréprochable de la grâce et de la parole de Jésus-Christ; et c'est ainsi, comme le rapporte saint Prosper dans sa Chronique, « que le saint évêque Augustin, excellent en toutes choses, mourut en répondant aux pélagiens au milieu des assauts que les Vandales livroient à sa ville, et persévéra glorieusement jusqu'à la fin dans la défense de la grâce chrétienne.

XVIII. Que les changements de saint Augustin, loin d'affoiblir son autorité, l'augmentent, et qu'elle seroit préférable à celle des autres docteurs en cette matière, quand ce ne seroit que par l'application qu'il y a donnée.

Pour maintenant remettre en deux mots, devant les yeux du lecteur ce que nous venons de dire sur le progrès des sentiments de saint Augustin, nous avons démontré deux choses: l'une qui regarde ce Père, l'autre qui regarde directement toute l'Eglise.

¹ De Grat. et lib. arb. c. xxiv.

La première est qu'il n'est pas permis, en répétant les vieux arguments des semi-pélagiens, de prendre avec eux, pour une raison de s'opposer aux sentiments de saint Augustin, les changements qu'il a faits en mieux dans sa doctrine. C'est une erreur qui ne peut tomber que dans des esprits mal faits. Les changements de ce Père n'ont rien qui ne donne lieu de l'estimer davantage; puisque s'il s'est trompé, c'est avant que d'avoir étudié à fond la question : qu'il s'est redressé de lui-même aussitôt après l'avoir bien examiné; et qu'encore qu'en écrivant ses premiers livres, il n'eût pas encore trouvé la solution de toutes les difficultés, et développé distinctement la vérité dans toutes ses suites, il en avoit néanmoins posé les principes; de sorte qu'en se corrigeant parfaitement au commencement de son épiscopat, il n'a fait que revenir aux premières impressions qu'il avoit reçues en entrant dans l'Eglise.

Voilà ce qui regardoit saint Augustin, et encore que l'Eglise y ait l'intérêt que tout le monde peut recueillir des faits qui ont été avancés, voici une seconde chose que nous avons établie, qui regarde directement son autorité : que ce n'est pas l'esprit de vérité, mais de contradiction et d'erreur, qui a fait dire à notre critique et à ses semblables, que les sentiments rétractés par saint Augustin étoient les plus naturels comme les plus anciens; car le contraire paroît maintenant par le progrès qu'on vient de voir de sa doctrine. Aussi faut-il remarquer, et c'est la dernière réflexion que nous avons à faire sur cette matière, que dans le temps où ce Père avoue qu'il se trompoit, il ne dit pas qu'il fût tombé dans cette erreur en suivant les anciens docteurs. Il faut laisser un sentiment si pervers et si faux à Grotius et à ses disciples. Pour saint Augustin il dit bien, ce qui est très vrai, que les anciens n'ont pas eu d'occasion de traiter à fond cette matière, et ne s'en sont expliqués que brièvement et en passant, dans quelques uns de leurs ouvrages, *« transeunter et breviter, »* comme il a été déjà remarqué; mais loin de dire par là qu'ils se fussent trompés ou qu'ils eussent d'autres sentiments que ceux qu'on a suivis depuis, il dit formellement le contraire; et non content de le dire, il le prouve par des passages exprès de saint Cyprien, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise et des autres, ajoutant, qu'il en pourroit alléguer un bien plus grand nombre, si la chose n'étoit constante d'ailleurs par les prières de l'Eglise. Et il est vrai que cet esprit de prières, qui est dans l'Eglise, emporte une si précise et si haute reconnaissance de la prévention de la grâce qui nous convertit, que c'est principalement sur ce fondement

que l'Eglise en a fait un dogme de foi contre les semi-pélagiens; de sorte que revenir aux sentiments rétractés par saint Augustin, c'est non seulement envier à ce saint docteur la grâce que Dieu lui a faite de profiter tous les jours de la lecture des saints livres, mais encore s'attaquer directement à l'autorité de l'Eglise catholique.

De tout cela il résulte, que quand la doctrine de saint Augustin n'auroit pas reçu du saint siège et de toute l'Eglise catholique les approbations qu'on a vues, et qu'il n'en auroit eu d'autres que celle d'avoir été regardé durant vingt ans, comme le tenant de l'Eglise, sans avoir été repris que de ceux qu'on a réprimés par tant de censures réitérées, il n'en faudroit pas davantage pour le préférer aux autres docteurs en cette matière; et c'est aussi ce qu'ont fait tous les orthodoxes anciens et modernes, et entre autres les scolastiques, à l'exemple de saint Thomas qui en est le chef.

XIX. Quelques auteurs catholiques commencent à se relâcher sur l'autorité de saint Augustin à l'occasion de l'abus que Luther et les luthériens font de la doctrine de ce saint : Baronius les reprend, et montre qu'en s'écartant de saint Augustin, on se met en péril d'erreur.

Il est vrai qu'à l'occasion de Luther et de Calvin, qui abusoient du nom de saint Augustin comme de celui de saint Paul, quelques catholiques se sont relâchés sur ce Père; mais outre que le concile de Trente a tenu une conduite opposée, ceux qui foiblement et ignoramment ont abandonné saint Augustin, en ont été, pour ainsi dire, punis sur le champ, par les périls où ils se sont trouvés engagés, comme on le peut voir dans ce grave avertissement du cardinal Baronius¹ : « Puisque toute l'Eglise catholique s'est opposée à la doctrine de Fauste, évêque de Riez » (il en avoit dit autant de tous les autres semi-pélagiens), « que les modernes, qui, en écrivant contre les hérétiques de notre temps, croient les mieux réfuter en s'éloignant du sentiment de saint Augustin sur la prédestination, considèrent dans quel péril ils se mettent; puisque les armes ne nous manquent pas d'ailleurs pour abattre ces novateurs. »

Ces périls sont ceux de tomber dans l'hérésie semi-pélagienne, comme il est arrivé presque à tous ceux qui se sont volontairement écartés des sentiments de saint Augustin. Nous en trouverons dans la suite de grands exemples; et je ne crois pas

¹ Tom. VI. ann. 490, p. 449.

m'être trompé en regardant leur erreur comme une juste punition de leur témérité, qui leur fait présumer qu'ils défendroient mieux l'Eglise qu'un si grand docteur.

Et tant s'en faut que l'erreur où saint Augustin avoue qu'il a été durant quelque temps, ait affoibli, dans l'esprit de ce docte cardinal, la révérence pour sa doctrine, qu'au contraire elle a servi, selon lui, à donner plus d'autorité à ce saint; puisque c'est de l'humble aveu qu'il en fait dans les livres de la Prédestination et de la Persévérance, que le même Baronius prend occasion de les regarder ¹, « quand il n'y en auroit point d'autres preuves, comme des livres écrits par l'inspiration du Saint-Esprit, qui se repose sur les humbles. » Il faudroit ici transcrire toutes ses annales, pour rapporter les éloges qu'il a donnés à la doctrine de saint Augustin sur la grâce; et il suffit de dire en un mot, qu'à son sens, autant qu'il a surpassé les autres docteurs dans ses autres traités, autant s'est-il surpassé lui-même dans ceux qu'il a composés contres les pélagiens. Voilà comment l'annaliste de l'Eglise a traité le novateur de M. Simon.

XX. Suite des témoignages des catholiques en faveur de l'autorité de saint Augustin sur la matière de la grâce depuis Luther et Calvin : saint Charles, les cardinaux Bellarmin, Tolet et du Perron, les savants jésuites Henriquez, Sanchez, Vasquez.

Nous avons vu le témoignage du cardinal saint Charles Borromée : le cardinal Bellarmin s'est étudié à prouver ², par les décrets du saint siège qu'on a rapportés, *que la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, particulièrement dans ses derniers livres, qui est l'endroit où l'on veut trouver de l'innovation, n'est pas la doctrine particulière de ce saint, mais la foi de l'Eglise catholique.* Le cardinal Tolet ³, en remarquant quelque différence entre les Grecs et saint Augustin, dans les expressions, comme on verra, ou en tout cas dans des minuties, leur prêtre saint Augustin comme le docteur particulier de la grâce : le cardinal du Perron, la lumière non seulement de l'Eglise de France, mais encore de toute l'Eglise sur les controverses, oppose aux excès des calvinistes, sur la prédestination, l'autorité de saint Augustin, « qu'il nomme le plus grand docteur au point de la prédestination qui ait été depuis les apôtres, voire la voix et l'organe de l'ancienne Eglise pour ce regard ⁴, »

¹ Tom. v. ann. 426, p. 497. — ² Lib. II. de Grat. et lib. arb. c. XI. —

³ In Joan. et ad Rom. pass. — ⁴ Rép. au roi de la Gr. Bretagne, c. XII. p. 58.

Ce docte cardinal eût donc été bien éloigné de la foiblesse de ceux qui n'ont pas su soutenir contre les hérétiques le plus grand docteur de l'Eglise. Je dois ce témoignage à une savante compagnie d'avoir été très opposée à leur sentiment. On l'a ouïe dans les cardinaux Tolet et Bellarmin, deux lumières de cet ordre et de l'Eglise catholique. Mais les autres n'ont pas été moins respectueux. *Henriquez*¹ : « Les conciles et les papes révèrent l'autorité de saint Augustin ; et dans la matière de la prédestination et de la grâce, le seul Augustin vaut mille témoins. » *Suarez*² : « Ce que saint Augustin établit comme certain et appartenant aux dogmes de foi, doit être tenu et défendu de tout prudent et habile théologien, encore qu'il ne soit pas certain qu'il a été défini par l'Eglise ; parce que l'Eglise ayant tant délégué à saint Augustin sur cette matière, qu'elle a suivi sa doctrine en condamnant les erreurs opposées à la grâce, ce seroit une grande témérité à un docteur particulier d'oser contredire saint Augustin, lorsqu'il enseigne quelque chose sur la grâce de Dieu comme orthodoxe ; à cause aussi principalement que ce Père a travaillé si longtemps, avec tant de sagesse, tant d'esprit, tant de soin et de persévérance, et, ce qui est plus, avec tant de dons de Dieu à défendre et à expliquer la grâce. » Il ne faut point de commentaire à ces paroles, et il n'y a qu'à les retenir, pour en faire l'application quand il faudra ; mais ceci n'est pas moins exprès : « Rien n'a tant fait admirer et révérencer saint Augustin que la doctrine de la grâce ; et s'il avoit erré en l'expliquant, son autorité seroit fort affoiblie, et se seroit sans raison que l'Eglise auroit suivi son jugement avec tant de confiance, pour expliquer cette doctrine, ce qui seroit impie à penser. » Ainsi l'honneur de l'Eglise est engagé manifestement avec celui de saint Augustin, et ce seroit une impiété de les séparer. Enfin, ce théologien, non content de s'être expliqué sur les ouvrages de saint Augustin en général dans la matière de la grâce, vient en particulier à ceux d'où l'on veut tirer principalement ses prétendues innovations³ : « Les deux derniers livres de saint Augustin, de la Prédestination et de la Persévérance, qu'il a écrits dans sa dernière vieillesse, sont comme le testament de ce Père, et ont je ne sais quelle autorité plus grande, tant à cause qu'ils ont été travaillés après une extrême application et une longue méditation de cette matière, qu'à cause aussi que l'erreur de ceux contre qui il écrivoit étoit plus subtile.

¹ De ult. fin. hom. c. 11. — ² Prolég. vi. c. vi. n. 17. — ³ Ibid. n. 19.

ils ont été composés avec plus de pénétration. » On avouera qu'il n'y avoit rien à dire sur ce sujet, ni de plus exprès, ni qui fût fondé sur des raisons plus convaincantes. Vasquez ¹ : « Il vaut mieux suivre les sentiments de saint Augustin que des autres, dans la matière de la grâce et de la prédestination : il éclate parmi les Pères comme le soleil sur les autres astres ; d'où il conclut, qu'encore que l'autorité des autres Pères doive être de grand poids dans toutes les matières, dans celle-ci, *qui est celle de la prédestination*, le seul Augustin, dit-il, me tiendra lieu de plusieurs docteurs, à cause principalement, que du commun consentement de tous ceux qui en jugent bien, il excelle de beaucoup au dessus des autres. »

La préférence qu'il donne à saint Augustin sur les autres Pères, il la donne aux derniers livres du même Père ², c'est à dire, à ceux qu'il a écrits contre les semi-pélagiens, sur tous ses autres ouvrages ; et cette vérité expressément reconnue par tant de théologiens, doit passer dorénavant pour très constante.

XXI. Témoignages des savants jésuites qui ont écrit de nos jours, le P. Petau, le P. Garnier, le P. Deschamps. Argument de Vasquez pour démontrer que les décisions des papes Pie V et Grégoire XIII ne peuvent pas être contraires à saint Augustin : conclusion : que si ce Père a erré dans la matière de la grâce, l'Eglise ne peut être exempte d'erreur.

De nos jours, le P. Petau établit trois vérités ³ : la première, que « lorsqu'il s'agit de la grâce ou de la prédestination, on a coutume d'avoir moins d'égard pour les anciens Pères, qui ont écrit avant la naissance de l'hérésie de Pélage, que pour ceux qui les ont suivis : » la seconde, « qu'on a beaucoup plus d'égard aux Latins qu'aux Grecs, même à ceux qui ont écrit après cette hérésie ; parce que l'Eglise latine en a été plus exercée que l'Eglise orientale, encore qu'elle ait donné occasion à cette dispute ; en sorte que la plupart des Grecs, ont ou profondément ignoré, ou pénétré moins exactement le fond des dogmes des pélagiens. » La troisième vérité, c'est « que de tous les Latins, dont nous avons dit que l'autorité étoit la plus grande dans cette dispute, le premier, du commun consentement des théologiens, est saint Augustin, dont les Pères qui ont suivi, les papes et les conciles ont déclaré que la doctrine étoit avouée et catholique, *ratam et catholicam* ; en sorte qu'ils

¹ In-1. p. disp. 89. c. 1, iv. — ² Ibid. disp. 88. cap. vi. — ³ I. Tom. L. iv. c. vi. n. 1..

ont estimé que c'étoit un suffisant témoignage de la vérité d'un dogme, qu'il se trouvât constamment établi et autorisé par saint Augustin. » Nous aurons à considérer dans la suite les conséquences de ces vérités ; il suffit à présent de voir que , bien loin de nous renvoyer de saint Augustin aux anciens et aux Grecs , le P. Petau prend un chemin contraire , du commun consentement des théologiens ; et il n'y a rien de mieux ordonné que ces degrés où il passe des Grecs aux Latins , et des Latins à saint Augustin , pour arriver au comble de l'intelligence.

Depuis peu le père Garnier, célèbre parmi les savants , pour avoir enseigné la théologie jusqu'à la mort, avec l'application que tout le monde sait, et qui a laissé dans sa compagnie tant de disciples après lui , a reconnu , comme on a vu ¹, saint Augustin , et surtout dans ses derniers livres de la Prédestination et de la Persévérance , *comme le guide qui lui est donné par le saint siège*, et comme la source d'où il faut tirer la droite doctrine ; et Dieu conserve encore à présent , dans le même ordre, un écrivain aussi renommé dans sa compagnie qu'estimé au dehors ², qui conclut ainsi ce qu'il a dit sur l'autorité de saint Augustin : « J'augmenterai plutôt que de diminuer les éloges de ce Père , que je regarde comme le plus grand de tous les esprits , comme celui où l'on trouve le dernier degré de l'intelligence dont l'humanité est capable , un miracle de doctrine , celui dont la doctrine nous montre les bornes dans lesquelles se doit renfermer la théologie , l'apôtre de la grâce , le prédicateur de la prédestination , la bibliothèque et l'arsenal de l'Eglise , la langue de la vérité , le foudre des hérésies , le siège de la sagesse , l'oracle de treize siècles , l'abrégé des anciens docteurs et la pépinière où ceux qui ont suivi se sont formés. Il développe les mystères de la prédestination et de la grâce , comme s'il les avoit vus dans l'intelligence et dans la pensée de Dieu même. » Que voudroient dire ces grandes et magnifiques paroles , s'il se trouvoit que saint Augustin fût un novateur dans les dogmes qu'il se seroit le plus attaché à prouver ?

Il est vrai que ce savant homme apporte deux exceptions à son discours : l'une s'il se trouvoit que saint Augustin eût enseigné des choses contraires aux décisions des conciles ou des papes : l'autre , *si tous les Pères ou la partie considérablement la plus grande de ces saints docteurs lui étoient contraires*. Je

¹ Ci dessus, l. v. ch. VIII. Garnier, dissert. VII. c. II. — ² Steph. Deschamps de hær. Jans. l. III. disp. I. c. VI. n. 15.

reçois la condition ; et j'ajoute seulement avec Suarez ¹, qui l'a donnée le premier, *que cela se trouvera rarement ou point du tout*. Il se trouvera si rarement, que ni Suarez, ni le savant P. Deschamps qui l'a imité, n'en ont marqué aucun exemple ; en sorte que de bonne foi il faut réduire ce *rarement* à point du tout, et reconnoître que ces restrictions (il faut suivre saint Augustin, si l'Eglise ou le commun des Pères ne lui sont pas contraires) sont opposées, non pour montrer que le cas soit arrivé, mais pour expliquer seulement en ce cas, quelle autorité seroit préférable.

J'ajouterai encore avec Vasquez ², que personne ne doit penser que les papes, et notamment Pie V et Grégoire XIII, dans leur bulle contre Baïus « aient condamné le sentiment de saint Augustin, qui a reçu en cette matière (de la grâce) une si merveilleuse recommandation et approbation par le pape Célestin I, et qui a été célébré avec tant d'éloges dans tous les siècles suivants ; en sorte, » conclut-il ³, « qu'il nous faut tâcher d'expliquer la censure de ces papes sainement et d'une manière qui se puisse concilier avec la doctrine de ce Père. » J'ajouterai, en dernier lieu, comme un corollaire de tout ce qu'on vient de voir, que si l'on prétendoit, avec M. Simon, que saint Augustin fût contraire à la tradition des saints docteurs, ou aux décrets de l'Eglise dans quelque dogme touchant la grâce qu'il auroit entrepris d'établir comme de foi dans tous ses ouvrages, principalement dans les derniers, qui sont les plus approuvés, tous les éloges que lui ont donnés les siècles suivants, et tous les décrets des papes en sa faveur ne seroient qu'une illusion : saint Augustin ne seroit pas un guide donné par l'Eglise, si on s'égaroit en le suivant : il ne seroit pas la bouche de l'Eglise, s'il avoit soufflé le froid et le chaud, le vrai et le faux, le bien et le mal : le pape saint Célestin ne devoit point avoir si sévèrement réprimé ceux qui disoient que ce Père étoit l'auteur d'une nouvelle doctrine, si en effet il l'étoit, ni ceux qui le reprenoient d'avoir excédé, si en effet il excédoit jusque dans des matières capitales : il ne falloit pas, comme a fait le pape Hormisdas, pour trouver le sacré dépôt de la tradition et de la saine doctrine sur la grâce et le libre arbitre, renvoyer aux livres de ce Père, avec un choix si précis de ceux qu'il falloit principalement consulter, si, de ces deux matières dont il s'agissoit, il avoit outré l'une et affoibli l'autre : il y eût fallu au contraire

¹ De Grat. proleg. VI, n. 17. — ² In 1, 2. De Thom. disp. 190. cap. XVIII.
— ³ Ibid.

distinguer le bon d'avec le mauvais, le douteux ou le suspect d'avec le certain, et non pas y renvoyer indéfiniment ; autrement, on égaroit les savants, on tendoit un piège aux simples, et, comme dit Suarez, l'Eglise, ce qu'à Dieu ne plaise, les induisoit en erreur.

LIVRE VII.

Saint Augustin condamné par M. Simon : erreurs de ce critique sur le péché originel.

CHAPITRE PREMIER. M. Simon entreprend directement de faire le procès à saint Augustin sur la matière de la grâce ; son dessein déclaré dès sa préface.

Il ne faudra plus maintenant que lire, pour ainsi parler, à l'ouverture du livre, l'histoire critique de M. Simon, pour y trouver les marques sensibles d'une doctrine réprouvée. Nous avons déjà remarqué en abrégé pour une autre fin, mais il faut maintenant le voir à fond, qu'il se déclare dès sa préface, où après avoir parlé des gnostiques et avoir mis leur erreur à nier le libre arbitre, il assure ¹, « que c'est par rapport aux fausses idées de ces hérétiques, que les premiers Pères ont parlé tout autrement que saint Augustin des matières de la grâce, du libre arbitre, de la prédestination et de la réprobation. » Voilà donc le fondement de M. Simon, que pour combattre *les fausses idées* de ceux qui nioient le libre arbitre, il en falloit parler tout autrement que saint Augustin, qui demeure par conséquent ennemi comme eux du libre arbitre, et fauteur des hérétiques qui le nioient. C'est en général le plan de l'auteur ; et, pour le rendre plus vraisemblable, il ajoute : « que cet évêque, » c'est saint Augustin, « s'étant opposé aux nouveautés de Pélagé, qui au contraire des gnostiques donnoit tout au libre arbitre de l'homme, et rien à la grâce, a été l'auteur d'un nouveau système. » C'est un système en matière de religion et de doctrine : c'est un système pour l'opposer aux nouveautés de Pélagé. Si ce système est nouveau, saint Augustin a opposé nouveauté à nouveauté ; par conséquent excès à excès, et d'autres excès et d'autres nouveautés aux excès et aux nouveautés de Pélagé. Saint

¹ Préf.

Augustin a le même tort que cet hérésiarque : il falloit faire un tiers parti entre eux deux, et non pas prendre le parti de saint Augustin, comme a fait saint Célésin et toute l'Eglise.

Si la doctrine de saint Augustin est nouvelle sur la matière où il a reçu tant d'approbation, c'est une suite que ses preuves le soient. Aussi M. Simon pousse-t-il les choses jusque là. « Saint Augustin, » dit-il, « s'est éloigné des anciens commentateurs, ayant inventé des explications dont on n'avoit point entendu parler auparavant. » Voilà donc un novateur parfait, et dans le fond de son système et dans les preuves dont il le soutient, sans que l'Eglise s'en soit aperçue, sans que d'autres que ses ennemis, que toute l'Eglise a condamnés, l'en aient repris. Après douze cents ans entiers, M. Simon le vient dénoncer, on ne sait à qui : il vient réveiller l'Eglise, qui s'est laissé endormir aux belles paroles de ce Père, et qui a déclaré en termes formels qu'elle n'a rien trouvé à reprendre dans sa doctrine ; par conséquent rien de nouveau, rien à quoi elle ne fût accoutumée : autrement elle se seroit soulevée, au lieu de réprimer ceux qui se soulevoient.

L'auteur n'a pu s'empêcher de sentir ici le mauvais pas où il s'engageoit ; mais son erreur est de croire qu'il peut imposer au monde par des termes vagues. « Je déclare néanmoins, » dit-il¹, « que ce n'a point été pour opposer toute antiquité à saint Augustin, que j'ai recueilli dans cet ouvrage les explications des Pères grecs. » Mais pourquoi donc ? Est-ce pour montrer qu'ils sont d'accord ? Ce seroit le dessein d'un vrai catholique, qui chercheroit à concilier les Pères, et non pas à les commettre. Mais visiblement ce n'est pas celui de M. Simon, chez qui l'on ne trouve à toutes les pages que les anciens d'un côté, et saint Augustin de l'autre ; mais voici toute sa finesse. « Comme il y a toujours eu des disputes là dessus, et qu'il y en a encore présentement, j'ai cru que je ne pouvois mieux faire que de rapporter fidèlement ce que j'ai lu sur les passages du nouveau Testament dans les anciens commentateurs. » Il voudroit donc faire accroire que c'est seulement sur des matières légères et indifférentes qu'il oppose les anciens à saint Augustin. Nous verrons bientôt le contraire ; mais en attendant, sans aller plus loin, il se déclare en continuant de cette sorte : « Vincent de Lerins » (à ce seul nom on s'attend d'abord à voir condamner quelque erreur : écoutons donc à qui l'on oppose ce savant auteur et les règles de la tradition) : « Vincent de Lerins dit que lorsqu'il

¹ Præf.

s'agit d'établir la vérité d'un dogme, l'Ecriture seule ne suffit pas, qu'il y faut joindre la tradition de l'Eglise catholique ; c'est à dire, comme il l'explique lui-même, l'autorité des écrivains ecclésiastiques. » Le principe est bien posé ; mais voyons enfin contre qui on dresse cette machine. C'est, premièrement contre l'hérésie en général : « considérant, » poursuit notre auteur, « les anciennes hérésies, il rejette ceux qui forgent de nouveaux sens, et qui ne suivent point pour leur règle les interprétations reçues dans l'Eglise depuis les apôtres. » Mais ce qui se dit contre l'hérésie en général, s'applique dans le moment à saint Augustin : « sur ce pied là, » conclut l'auteur aussitôt après, « on préférera le commun des anciens docteurs aux opinions particulières de saint Augustin ; » enfin donc, après de vaines défaites, M. Simon se déclare sa partie : c'est à lui que tout aboutit : c'est contre lui que l'on procède régulièrement : « c'est lui qui n'a pas suivi les interprétations reçues dans l'Eglise depuis les apôtres. » Il ne reste plus qu'à l'appeler hérétique : on n'ose lâcher le mot ; mais la chose n'est point laissée en doute, et l'application du principe est inévitable.

M. Simon, croyant esquiver, s'embarrasse davantage. « Les quatre premiers siècles, » poursuit-il ¹, « n'ont parlé qu'un même langage sur le libre arbitre, sur la prédestination et sur la grâce ; » c'est pour dire que saint Augustin ne l'a pas parlé : « Il n'y a pas d'apparence que les premiers Pères se soient tous trompés : » c'est donc saint Augustin qui se trompe et qui renverse l'ancienne doctrine, dont l'Eglise l'avoit établi le défenseur. C'est où tendoit naturellement tout le discours. L'auteur n'ose aller jusque là, et tournant tout court : « Je n'ai pas pour cela prétendu condamner les nouvelles interprétations de saint Augustin, » quoique contraires à celles qui ont été reçues depuis les apôtres ; c'est à dire, je n'ose pas condamner ce que les règles condamnent, ce que j'ai montré condamnable : j'ai bien posé le principe, mais je n'ose tirer la conséquence : « je souhaite seulement que ceux qui font gloire d'être ses disciples, ne fassent pas passer tous les sentiments de leur maître pour des articles de foi. » Je vous l'ai déjà dit, M. Simon, vous voulez nous donner le change : il ne s'agit pas de savoir si tous sentiments de saint Augustin sont des articles de foi : il s'agit de savoir si pour combattre ceux à qui vous le faites dire, à tort ou à droit, il n'importe, vous n'avez pas pris un tour qui porte trop loin, qui range saint Augustin au nombre des adver-

¹ Præf.

saires de la doctrine reçue depuis les apôtres, qui le note par conséquent et qui oblige à le rejeter comme un novateur : vous avez beau dire, je ne prétends pas, je n'ai pas dessein : c'est de même « que tirer sa flèche contre quelqu'un et le percer de sa lance, et puis dire : Je ne l'ai pas fait tout de bon ¹, » je n'avois pas dessein de le blesser.

On voit, dans cette préface de M. Simon, toute la suite de son ouvrage. A vrai dire, c'est à la doctrine de saint Augustin qu'il en veut partout : il y revient à toutes les pages avec un acharnement qui fait peur : il en est lui-même honteux, et il voudroit bien pouvoir excuser un déchainement si étrange. « Au regard des Latins, » dit-il ², « j'ai examiné plus au long les ouvrages de saint Augustin que ceux d'aucun autre, parce qu'il a eu des lumières particulières sur plusieurs passages du nouveau Testament, et qu'il a tiré beaucoup de choses de son fond. » Sans doute son dessein étoit de faire admirer la fécondité de son génie, mais non : son dessein étoit de le reprendre partout, partout de le noter comme un novateur.

II. Diverses sortes d'accusations contre saint Augustin sur la matière de la grâce, et toutes sans preuves.

Jusques ici il parle sans preuve, et je ne m'en étonne pas dans une préface où il s'agit seulement de proposer son dessein ; mais partout il continue sur le même ton : il décide, il détermine, il suppose tout ce qu'il lui plaît ; mais en produisant les endroits des Pères qui ont précédé, il n'en produit aucun de saint Augustin pour montrer qu'il leur soit contraire. Par exemple au chapitre v où il commence à vouloir entrer en matière ³, il apporte bien un passage de la Philocalie d'Origène, que nous avons déjà rapporté pour une autre fin, et non seulement il loue cet auteur d'avoir soutenu le *libre arbitre* contre les gnotisques, mais il ajoute que son sentiment étoit alors « celui de toute l'Eglise grecque, ou plutôt, » continue-t-il, de toutes les Eglises du monde avant saint Augustin, qui auroit peut-être préféré à ses sentiments une tradition si constante, s'il avoit lu avec soin les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé. S'il avoit lu avec soin ; » il n'a donc pas lu, ou il a lu sans attention. Il plaît ainsi à M. Simon ; mais si lui-même, qui l'accuse d'avoir *lu sans soin*, avoit lu avec soin seulement quatre ou cinq endroits des derniers ouvrages de ce

¹ Prov. xxvi. 19. — ² Præf. — ³ P. 77.

Père, il y auroit appris qu'il a tout vu, qu'il a senti les difficultés dans toute leur étendue ; mais aussi qu'il en a donné le vrai dénouement : s'il la fait sans citer les Pères ou sans les entendre, par malheur pour M. Simon, le reste de l'Eglise ne les avoit ni mieux lus, ni mieux entendus, puisque on a été content de ce que saint Augustin en a dit. Nous en parlerons ailleurs. Maintenant il nous suffit de remarquer que M. Simon accuse, sans preuve, saint Augustin de négligence. C'est ainsi qu'il agit toujours, en cet endroit et partout, à toutes les pages, saint Augustin, selon lui, a outré la grâce et affoibli le libre arbitre. Qu'il montre donc un seul endroit où il l'affoiblisse ? Il n'a osé, car il sait bien qu'il l'a établi partout, je dis même dans ses ouvrages de la grâce, et peut-être encore mieux que dans tous les autres. Il outre la grâce, vous le dites ; mais une preuve qu'il ne l'a pas fait, c'est que vous n'avez osé citer les endroits, ni marquer précisément en quoi il excède.

Nous avons déjà remarqué, outre la préface de M. Simon, deux endroits dans le corps du livre, où il rejette les sentiments de saint Augustin sur la grâce, et où il produit contre lui Vincent de Lerins, comme si ses règles avoient été faites contre ce Père. Il le suppose ; mais le prouve-t-il ? Nous avons coté ces endroits ¹ ; qu'on les lise, on y trouvera des décisions de M. Simon : pas un passage de saint Augustin pour le convaincre d'avoir affoibli le libre arbitre, ou, ce qui est la même chose, d'avoir excédé sur la grâce.

Si je voulois ici transcrire tous les endroits où M. Simon accuse saint Augustin d'avoir voulu engager les pélagiens dans des opinions particulières ², je fatiguerois le lecteur, qui les trouvera de lui-même presque à chaque page. Je conclurai seulement, encore un coup, que si cela étoit, on auroit eu tort de tant vanter dans l'Eglise un auteur qui, en proposant aux pélagiens des opinions particulières, et non la doctrine commune, les auroit plutôt rebutés qu'il ne les auroit ramenés au grand chemin de la tradition.

III. Selon M. Simon c'est un préjugé contre un auteur, et un moyen de le déprimer, qu'il ait été attaché à saint Augustin.

Nous observerons dans la suite que ce qu'il appelle *les opinions particulières de saint Augustin*, sont des vérités incontestables

¹ Ci dessus. — ² P. 141, 252, 254, 255, 288, 290, 291, 292, 295, 298.

et la plupart très expressément décidées dans les conciles. Tout ce que nous avons ici à remarquer, c'est le mépris que l'auteur inspire pour la doctrine de saint Augustin. Il est si grand, que tout au contraire des sentiments que nous avons vus dans les orthodoxes, c'est pour notre auteur une raison de censurer un écrivain, que d'avoir suivi ce Père dans la matière de la grâce. « Il suit ordinairement, » dit-il d'Alcuin ¹, « saint Augustin et Bède; » et voici quel en est le fruit : « c'est, » poursuit-il, « qu'il s'attache, non au sens littéral, mais à la manière des théologiens; et il ne fait pas toujours le choix des meilleures interprétations, étant prévenu de saint Augustin; » où l'on peut voir en passant, ce qu'il appelle *la manière des théologiens* : c'est de s'écarter du sens littéral, surtout lorsque on s'attache à saint Augustin ou à Bède, qui ne fait presque que le transcrire de mot à mot. « Comme Claude de Turin, » dit-il ailleurs ², « suit pour l'ordinaire saint Augustin sur les matières de la grâce, de la prédestination et du libre arbitre, il a quelquefois des expressions qui paroissent dures; mais on prendra garde que ce n'est pas lui qui parle : » la faute en est à saint Augustin à qui il s'est attaché. Saint Thomas fait la même faute, et notre auteur le reprend dès les premiers mots de son Commentaire sur saint Paul, « d'être tout rempli de l'explication de saint Augustin ³. » Il le note un peu après, « pour avoir embrassé le sentiment de saint Augustin ⁴. » Lorsqu'il s'agit de ce Père, c'est une cause de récusation contre saint Thomas que d'y avoir été attaché. Estius, dit notre auteur ⁵, sur la dispute de saint Pierre et de saint Paul, n'apporte point d'autres preuves pour le sentiment de saint Augustin, « que les raisons de ce Père depuis confirmées par saint Thomas; mais on sait, » ajoute-t-il aussitôt après, « que la théologie de ce dernier, n'est, pour l'ordinaire, qu'une confirmation de la doctrine de saint Augustin; » c'est à dire, qu'on ne le doit pas écouter sur le sujet de ce Père, pour lequel il est trop prévenu. En parlant d'Adam Sashbouth, un docte interprète de saint Paul : « S'il fait, » dit-il ⁶, « quelques réflexions, elles ne sont pas longues, parce qu'il est judicieux et qu'il ne dit presque rien qui ne soit à propos, si ce n'est qu'il s'étend quelquefois sur les interprétations des Pères, et qu'il prend parti pour celles de saint Augustin. » Voilà tout le tort qu'il a, et le seul sujet de rabattre la louange qu'on lui donne d'être judicieux.

¹ P. 348. — ² Ibid. 359. — ³ Ibid. 474. — ⁴ Ibid. 475. — ⁵ Ibid. 647. — ⁶ Ibid. 639.

Jansénius de Gand a dit , avec tous les théologiens , que saint Augustin ayant eu à combattre l'hérésie de Pélage , a parlé plus exactement *de la grâce*. Le grand critique le relève magistralement , et la sentence qu'il prononce , « c'est , » dit ¹, « qu'il est vrai que saint Augustin a parlé plus en détail de la grâce , puisqu'il a traité exprès cette matière ; mais il y a lieu de douter que les principes dont il s'est servi , et les conséquences qu'il en a tirées pour combattre plus fortement Pélage , doivent être préférés à ceux des anciens Pères , qu'il auroit pu suivre , détruisant en même temps les erreurs des pélagiens. » Il tâche de faire perdre à ce docte Père l'avantage qui lui est commun avec tous les autres , d'avoir parlé plus correctement sur les vérités lorsqu'elles ont été contestées , et de les avoir défendues avec plus de force qu'on ne faisoit auparavant. Un peu au dessus : « Il n'étoit pas nécessaire que saint Augustin inventât de nouveaux principes pour répondre aux pélagiens : il eût été , ce me semble , mieux , de suivre ceux qui avoient été établis par les anciens docteurs de l'Eglise. » Au lieu de prendre ce bon et nécessaire parti , saint Augustin a pris celui de donner occasion aux pélagiens de dire qu'on s'élevoit contre les anciens docteurs , et qu'on leur opposoit des principes , non seulement nouveaux , mais encore outrés.

IV. M. Simon continue d'attribuer à saint Augustin l'erreur de faire Dieu auteur du péché avec Bucer et les protestants.

M. Simon pousse si loin cette idée , qu'à l'entendre ; saint Augustin , en combattant les pélagiens , s'est jeté dans l'autre excès , c'est à dire , dans les erreurs les plus odieuses de Luther et de Calvin. C'est ce qu'on aura souvent à remarquer , et je rapporterai seulement ici ce qu'il a dit de Bucer ², lorsque en parlant « des manières dures dont il s'exprime , quand il parle de la prédestination et de la réprobation , » qui vont jusqu'à faire Dieu auteur du péché , il remarque que cet auteur cite pour lui « les anciens écrivains ecclésiastiques ; » mais la sentence de M. Simon est « qu'il se trompe en cela. Car , » dit-il , « à la réserve de saint Augustin , et de ceux qui l'ont suivi , toute l'antiquité lui est contraire. » Si l'on n'étoit trop accoutumé aux emportemens de M. Simon , il faudroit se récrier à chacune de ses paroles. On ne pouvoit plus formellement faire de saint

¹ P. 604. — ² Ibid. 744.

Augustin un défenseur de Bucer et des duretés des protestants , un homme par conséquent plus propre à rebuter les pélagiens qu'à les instruire , et qui se laisse emporter aux excès les plus odieux. Tel est l'homme que l'Eglise a tant loué , et à qui elle a confié la défense de sa cause.

Nous avons déjà remarqué ¹, que pour préférer Pélage à saint Augustin , il dit que ce Père a fait Dieu auteur du péché : ici , pour lui égaler les protestants , il lui attribue la même erreur , et il n'y a point d'excès dont il ne l'accuse en faveur des hérétiques.

V. Ignorance du critique , qui tâche d'affoiblir l'avantage de saint Augustin sur Julien , sous prétexte que ce Père ne savoit pas le grec ; que saint Augustin a tiré contre ce pélagien tout l'avantage qu'on pouvoit tirer du texte grec , et lui a fermé la bouche.

Pour ôter à saint Augustin la gloire d'avoir vaincu les pélagiens , il n'y a chicane où M. Simon ne descende , jusqu'à dire : que ce savant Père n'avoit pas toute l'érudition nécessaire pour cette entreprise , parce qu'il ne savoit pas beaucoup de grec : comme si tout consistoit à savoir les langues. Il dit donc d'abord que Pélage s'étoit appliqué à l'étude de l'Ecriture , et , comme on a vu , il relève tellement son Commentaire sur les épîtres de saint Paul , qu'il le met presque au dessus de tous ceux des Latins : « Mais Julien , » poursuit-il ², « et ses autres sectateurs étoient encore plus habiles que lui , ayant eu une connoissance assez exacte de la langue grecque. Ils avoient lu de plus les commentateurs grecs , principalement saint Jean Chrysostôme. Saint Augustin , qui n'avoit pas tous ces avantages , n'a pas laissé de les combattre avec succès et de les accabler en quelque manière , non seulement par la force de ses raisonnements , mais encore par un grand nombre de passages du nouveau Testament , bien qu'il n'en apporte pas toujours le sens propre et naturel , à cause , » dit-il deux pages après ³, « qu'ayant eu des sentiments particuliers sur la grâce et sur la prédestination , il lui est quelquefois arrivé de rendre le sens de son texte conforme à ses opinions. »

On découvre de plus en plus les détours de notre critique , qui non seulement fait marcher la louange avec le blâme , mais qui dans le fond ne dit jamais tout ce qu'il veut dire , et se prépare partout des échappatoires. Quoi qu'il en soit , il résulte

¹ Ci dessus , l. v. c. vii. — ² P. 285. — ³ Ibid. 288.

assez clairement de son discours, que saint Augustin n'avoit pas sur Julien tout l'avantage qu'il falloit, à cause du peu de grec qu'il savoit, et parce qu'il n'avoit pas lu, à ce que prétend ce critique, saint Chrysostôme et les autres commentateurs grecs; et il se déclare plus ouvertement, lorsqu'il ajoute ¹. « Qu'il ne prévient pas toujours assez les objections de ses adversaires, dans l'explication des passages qui peuvent être interprétés de différentes manières. à cause de l'ambiguïté des mots; » c'est à dire que, faute de savoir le grec, saint Augustin est demeuré court contre les pélagiens, et, comme ajoute notre auteur, « qu'il étoit difficile de remporter une victoire entière sur ces hérétiques, sans toutes ces vues, » qui viennent de la connoissance des langues.

On ne peut en vérité admirer assez ces esprits bornés à cette sorte d'étude et à la critique, qui, sous prétexte que par ce secours on éclaircit quelques minuties, ou qu'on fortifie la bonne cause de quelques preuves accidentelles, s'imaginent que la victoire de la foi sur les hérésies ne sera jamais complète, s'ils ne s'en mêlent. Leur présomption fait pitié. Il faut n'avoir jamais ouvert saint Augustin pour ne pas sentir l'avantage qu'il a en toutes manières sur Julien, non seulement par la bonté de la cause, mais encore par la force du génie. Pour ce qui est des avantages de la langue grecque, ce Père, sans se piquer d'en savoir beaucoup, loin de rien laisser passer à Julien, sait l'abattre par le texte grec d'une manière si vive, qu'il n'y avoit plus qu'à se taire. Quand Julien, ou par malice, ou par ignorance abusoit du mot latin *PLURES*, qui signifie tout ensemble et *plusieurs*, sans comparatif, et dans le comparatif *un plus grand nombre*, ce qui lui servoit à éluder un passage de saint Paul dont il étoit accablé, saint Augustin ne lui dit qu'un mot en lui faisant seulement ouvrir le grec des Epîtres de saint Paul : « L'apôtre, » dit-il ², « n'a pas écrit *plures*, un plus grand nombre; mais *multos*, sans rien comparer, « c'est à dire simplement, « plusieurs : il a parlé grec, il a dit : πολλοὺς, plusieurs et non pas πλείστοις, un plus grand nombre; lisez et taisez-vous. *Non pronuntiat, PLURES sed MULTOS : græce locutus est : πολλοὺς dixit, non πλείστοις : lege et obmutesce.* » Il n'y avoit en effet qu'à demeurer la bouche fermée et abandonner son argument.

Julien tâche d'éluder un passage de la Genèse de la version des Septante, où il est dit qu'aussitôt après le péché, nos parent

¹ P. 288 et 289. — ² Op. imper. Lib. II. n. 206. col. 1035. Bened.

s'étoient fait cette forme d'habillement qui ne couvroit que les reins, et que les Grecs appellent περιζωματα, nom que la Vulgate a retenu : en bon latin *succinctoria*, *præcinctoria*, et encore plus précisément *campestria*. On sait à quoi les saints Pères, et saint Augustin après eux, ont fait servir ces sortes d'habillements : saint Augustin l'explique en un mot par ces paroles : *Qui vult intelligere quid sēserint, debet considerare quid texerint* ¹ : ou comme il le propose ailleurs : *attende quid texerint et confitere quid sēserint* ². Julien, qui ne vouloit pas reconnoître ce malheureux changement que le péché a fait en nous, tâche de persuader à ses lecteurs, que nos premiers parents couvrirent alors également tout leur corps, et il prétendoit que ce mot *perizomata*, se devoit traduire par le terme général *vestimenta* ³, ce qui écludoit manifestement l'intention de l'écrivain sacré ; mais saint Augustin ramène cet hérétique à la signification du terme grec, qui rendoit très expressément l'hébreu de Moïse ; et parce que Julien alléguoit quelques interprètes qui avoient traduit comme il vouloit, saint Augustin lui fait voir premièrement l'ignorance ou l'affectation manifeste de ces interprètes inconnus, qui n'avoient pas entendu ou qui n'avoient pas voulu entendre un terme si clair ; et secondement, quoi qu'il en fût, il démontroit que son argument subsistoit toujours ; ce qu'il fait d'une manière si pressante, qu'on ne lui peut répliquer ; si bien qu'il sait tout ensemble, et profiter des avantages qu'on tiroit du grec, et faire voir par la force de son génie, que la preuve de la vérité ne dépendoit pas des subtilités de la grammairie ; parce qu'encore que son secours ait son utilité, Dieu a mis la vérité dans son Ecriture d'une manière si forte par la suite de tout le discours, qu'elle ne laisseroit pas de se faire sentir indépendamment de ces minuties et de toutes les finesses du langage.

Il en use de la même sorte contre le même Julien, qui ne vouloit pas entendre ce qui résultoit contre lui de cette parole, où saint Paul montre qu'il y a en nous quelque chose de *deshonnête*, *inhonesta nostra* ⁴, sans doute depuis le péché ; puisque la sainteté du Créateur ne permettoit, pas qu'il fût sorti de ses mains un ouvrage où manquât l'honnêteté. Quelques interprètes, par une sorte de honte, avoient adouci ce mot de saint Paul, et Julien se servoit de leur timide interprétation, pour affoiblir la pensée de cet apôtre, et cacher à l'homme pécheur

¹ De nupt. et conc. . II. c. xxx. — ² Oper. imper. . IV. n. 37. p. 1153. — ³ Cont. Jul. I. v. c. II. n. 5. . 628, 629. — ⁴ I. Cor. XII. 23. Cont. Jul. I. IV. cap. XVI. n. 80 p. 614.

l'inévitable déshonnêteté de sa nature corrompte ; mais saint Augustin ne craint point, dans une occasion si pressante, de lui mettre devant les yeux toute la force du mot grec ἀσχήμονα, qu'il faut traduire avec la Vulgate *inhonesta*, « déshonnête, » ce qu'il prouve par ce que l'apôtre oppose à ce mot ce qu'il appelle ἐυσχημοσύνην, « *honestatem*, l'honnêteté : » et encore ἐυσχήμονα, *honestà*, honnêtes, » et après avoir tiré tous ces avantages du texte grec, il fait voir encore à Julien que même, « sans considérer la force du grec, « *Nulla Græcorum consideratione verborum*, « la seule suite du discours de saint Paul eût dû lui faire sentir combien l'homme devoit rougir du désordre que le péché a mis dans son corps. Il procède avec la même méthode dans le dernier ouvrage contre Julien ¹, où après avoir établi le sens véritable de saint Paul par le texte grec, il prouve par la nature de la chose même, qu'en effet il faut reconnoître cette déshonnêteté dans le corps humain, depuis que nos premiers pères furent obligés de le couvrir. Voilà ce qu'on appelle triompher et s'élever en sublime théologien, au dessus des langues, sans perdre les avantages qu'on en peut tirer.

Saint Paul avoit fait voir le désordre de la concupiscence de la chair, en l'appelant πάθος ἐπιθυμίας ², ce que quelques uns ont traduit comme la Vulgate « *Passio desiderii*, la passion du desir ou de la concupiscence, » et les autres, peut-être plus profondément, « *Morbus desiderii*, la maladie de la concupiscence ³. » Saint Augustin remarque la force du mot grec πάθος, qui sans doute signifie très bien une maladie, et encore plus expressément, si je ne me trompe, une maladie habituelle : c'est à dire le plus mauvais genre de maladie ; et s'élevant, selon sa coutume, au dessus de ces disputes de grammaire, il montre, et en cet endroit et ailleurs, non seulement par la suite du passage de saint Paul, mais encore par tous les principes du christianisme, que de quelque façon qu'on veuille traduire le *pathos* de saint Paul, on ne peut s'empêcher de reconnoître qu'on le doit prendre en mauvaise part, et que c'est une véritable maladie.

On dira qu'il ne faut pas être fort savant en grec pour dire ces choses. J'en conviens ; car qu'on n'aille pas s'imaginer que je veuille louer saint Augustin comme un grand grec, ou le relever par la science des mots qu'il a estimée, mais en son rang ; c'est à dire, infiniment au dessous de la science des choses. J'avoue donc qu'il ne savoit pas parfaitement le grec ; si l'on

¹ Op. imp. l. iv. n. 36. col. 1152. — ² I. Thessal. iv. 5. — ³ De nupt. et conc. l. ii. c. xxxiii.

veut, qu'il n'en savoit pas beaucoup ; et c'est de là aussi que je conclus que sans peut-être en savoir beaucoup, on peut abattre ceux qui le savent très bien, mais qui en abusent, sans leur laisser aucune ressource.

Julien savoit le grec, et mieux, à ce qu'on prétend ¹, que saint Augustin. J'en doute : je ne le crois pas ; mais après tout, que nous importe ? puisque ce Père en savoit assez pour dire à Julien, sans se tromper : « Je suis fâché que vous abusiez de l'ignorance de ceux qui ne savent pas le grec, et que vous ne respectiez pas le jugement de ceux qui le savent ². » Sans atteindre à la perfection de la science des langues, je ne dis pas un saint Augustin, un si grand génie, mais tout homme judicieux et de bon esprit, peut, en écoutant ceux qui le savent, et en profitant de leurs travaux, et enfin, par tous les secours qu'on a dans les livres, arriver à prendre le goût des langues originales, et entendre les propriétés de leurs mots jusqu'à un degré suffisant, non seulement pour comprendre, mais encore pour soutenir invinciblement la vérité. C'est ce qu'a fait saint Augustin. Il ne faut que voir comment il s'est servi du travail de saint Jérôme sur l'hébreu, et comment il en a tiré des avantages que saint Jérôme lui-même pourroit n'avoir point tirés ; et nous pouvons assurer qu'aucun de ceux qui ont su le grec et l'hébreu, n'ont mieux défendu que saint Augustin, l'ancien et le nouveau Testament, et la doctrine qu'ils contiennent. Nous serions bien malheureux, si pour défendre la vérité et la légitime interprétation de l'Ecriture, surtout dans les matières de foi, nous étions à la merci des hébraïsants ou des grecs, dont on voit ordinairement en toute autre chose le raisonnement si foible ; et je m'étonne que M. Simon, qui fait tant l'habile, ait l'esprit si court, qu'il veuille faire dépendre la perfection de la victoire de l'Eglise sur les pélagiens, de la connoissance du grec.

VI. Suite des avantages que saint Augustin a tirés du texte grec contre Julien.

Mais je vois où M. Simon nous veut mener. Il veut dire que saint Augustin n'a pas eu assez de savoir pour approuver les interprétations favorables aux pélagiens que ce critique entreprend de soutenir. Par exemple, il veut établir que l'explica-

¹ P. 285. — ² L. v. cont. Jul. c. II. n. 7. p. 629.

tion du passage de saint Paul, « *in quo omnes peccaverunt*, en qui tous les hommes ont péché, » n'est pas certaine, et qu'il lui faut préférer, ou lui égaler du moins celle de Pélage, qui soutient qu'*in quo* veut dire *quatenus* ou *eo quod*; en sorte que l'intention de saint Paul soit de dire, non que tous les hommes aient péché en Adam, ce qui est le sens catholique; mais que tous les hommes, du moins les adultes, aient péché en l'imitant, qui est le sens de Pélage. Nous aurons bientôt à parler de cette pensée téméraire autant qu'ignorante, qui ne tend qu'à favoriser les pélagiens; mais nous dirons en attendant à M. Simon que, si saint Augustin n'a pas approuvé cette mauvaise interprétation, ce n'est pas faute d'avoir vu que le grec se pouvoit tourner à la manière que le critique voudroit introduire ¹. Car il l'a vue et l'a rapportée tout du long dans son livre à Boniface; mais il l'a aussi réfutée si solidement, non par la force du mot, mais pour les raisons du fond, qu'il y aura sujet de s'étonner, quand nous serons au lieu de les proposer, comment M. Simon a osé prendre en tant d'endroits le parti contraire.

Il est bien aisé de pouvoir dire « qu'il est difficile d'excuser ici la négligence de saint Augustin, qui n'a point consulté le texte grec ²; » ce qui est cause qu'il n'a pas songé d'abord qu'il falloit rapporter *in quo*, non point au péché, qui est féminin en grec, mais à Adam même. Il est vrai qu'il n'avoit pas d'abord consulté le grec, mais il le consulta bientôt après : M. Simon le reconnoît ³, et il paroît qu'il le consulta de lui-même, sans que Julien ou quelque autre de ses adversaires l'en ait averti : mais ce qui paroît encore, c'est qu'avant qu'il le consultât, il avoit déjà si bien pris l'esprit de l'apôtre et le fond de son sentiment, par la seule suite du discours, que les pélagiens étoient confondus; en sorte qu'il a soutenu la véritable traduction de cet endroit de saint Paul, avec une parfaite connoissance de la vérité ⁴. Voilà les négligences de saint Augustin, qui font plaisir à un vain critique, mais dont les esprits solides ne s'émeuvent pas.

Ce saint docteur n'a pas moins fait paroître l'attention qu'il avoit au texte original, en examinant cet autre important passage du même saint Paul : *Regnavit mors Adam*, etc. ⁵. Car il ré-

¹ Cont. duas Epist. Pelag. l. iv. c. iv. n. 7. p. 472. — ² P. 286. — ³ Loco jam citat. — ⁴ De peccat. mer. lib. 1. c. ix. n. 10. p. 7. — ⁵ Ibid. c. xi. n. 13. p. 8. cont. Jul. l. vi. c. iv. n. 9. p. 666. l. ii. op. imp. p. 1028 et seq. imp. p. 1033 et 1038.

tablit le texte grec, la négative très nécessaire qui manquoit à un grand nombre de livres latins ; et en même temps il affermit, selon sa coutume, la véritable leçon par la suite du discours et du dessein de saint Paul, afin que personne ne s'y pût tromper ce qui est le fruit d'une solide et véritable critique.

VII. Vaines et malignes remarques de l'auteur sur cette traduction : *Eramus natura filii iræ* : que saint Augustin y a vu tout ce qui s'y peut voir.

Notre auteur insinue encore artificieusement, à sa manière, que saint Augustin s'est trompé dans l'explication de ce passage « *natura filii iræ* : Nous étions, par la nature, enfants de colère ¹. Je ne doute point, par exemple, » dit ce critique ², « que saint Augustin n'ait très bien expliqué à la lettre, dans son second livre » (des mérites et de la rémission des péchés ³), « ces paroles de saint Paul : *eramus natura filii iræ*, qu'il entend du péché originel, parce que *natura*, ou comme il lit *naturaliter*, est la même chose qu'*originaliter*. » Pourquoi tant dissimuler ses sentiments ? Il fait semblant de ne douter pas que saint Augustin « n'ait très bien expliqué à la lettre, ce passage de saint Paul ; et moi, sans hésiter, je dis qu'il en doute, et même qu'il n'en croit rien, et que ce sont là des détours de cet esprit tortillant, par lesquels il nous veut conduire au plus loin de ce qu'il semble dire d'abord. La raison que j'ai de le croire, c'est qu'il ajoute aussitôt après ces propres mots : « Mais saint Jérôme, qui est plus exact, a observé que le mot grec φύσει, auquel répond *natura* dans le latin, est ambigu, et qu'il peut être traduit par *prorsus* ou *omnino*. » S'il croit de si bonne foi que saint Augustin ait très bien expliqué à la lettre l'endroit de saint Paul, pourquoi donc opposer ensuite l'interprétation de saint Jérôme, qui est plus exact ? pourquoi encore la confirmer par l'ancienne version syriaque ? pourquoi ajouter en confirmation que « plusieurs scolastes grecs ont cru que φύσει ne signifioit en ce lieu que γνησίως véritablement, » et conclure enfin par ces paroles ⁴ : « Ce qui rend encore ce passage plus obscur, c'est que le mot *colère* se prend aussi dans l'Ecriture pour peine ; et alors le sens seroit, nous méritions véritablement d'être punis. »

Voilà comment il ne doute point que saint Augustin n'ait très bien expliqué ce passage à la lettre, pendant qu'il en doute si bien, qu'il n'omet aucune raison pour nous en faire douter. Il

¹ Ephes. II. 3. — ² P. 289. — ³ Lib. II. de mer. et remiss. pecc. c. XI. n. 15. p. 48. — ⁴ Ibid. I. p. 289.

faute, une fois, apprendre son malin langage et ses manières trompeuses. Mais il est aussi peu sincère dans le fond que dans les manières. Car premièrement il impose à saint Augustin, en faisant accroire qu'il a lu, non point *natura*, mais *naturaliter*; ce qui n'est pas vrai. Saint Augustin a lu partout *natura*¹, ce qu'il ajoute *naturaliter*, il ne l'ajoute pas comme le texte de l'apôtre, mais comme l'explication de quelques uns, qu'il explique encore davantage par *originaliter*. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'entendre les propres paroles de ce Père, qui dit en termes formels, « que ce qui est dans l'apôtre *eramus natura*, est tourné par quelques uns » *naturaliter*, « non selon le terme, mais selon le sens »², « ce qu'il répète encore en un autre endroit »³. Mais il a beau le répéter, notre critique ne l'entend pas davantage. Car à quelque prix que ce soit, il veut, jusqu'aux moindres choses, faire voir dans saint Augustin une ignorance du texte, ou bien une négligence de le consulter.

Secondement, saint Augustin n'a pas ignoré que le mot φύσις *natura* ne pût signifier en grec, dans une signification écartée, *prorsus* ou *omnino*⁴; car il ne le nie pas à Julien qui le lui objecte; mais il ne daigne pas s'arrêter à une interprétation qui auroit été extraordinaire, bizarre, affectée, n'y ayant rien qui obligeât l'apôtre à se servir, pour *omnino*, d'un autre terme que de φύσις, qu'il emploie ordinairement pour cela; et il convainc Julien par la traduction latine, « ne se trouvant presque aucun livre latin où il ne soit écrit *natura*, par la nature, si ce n'est ceux, » poursuit-il, « que vous autres pélagiens aurez corrigés, ou plutôt que vous aurez corrompus; » d'où il conclut, et très bien, que c'est là le sens naturel, puisque c'est celui où s'est porté le gros des traducteurs; et que d'ailleurs il ne peut pas être mauvais, puisque s'il étoit mauvais, « l'ancienne interprétation s'en seroit donnée de garde, et ne l'auroit pas suivi. » On voit donc que saint Augustin sait remuer les livres quand il faut, et en tirer tout l'avantage.

Troisièmement, il ne faut point imputer la traduction, *natura*, à l'ignorance de la langue grecque, puisqu'il est certain que les plus anciens et les plus doctes commentateurs grecs, comme Origène contre Celse et sur saint Jean⁵ et saint Chrysostôme⁶ ont entendu *la nature* même, et non autre chose. Théo-

¹ Cont. Jul. lib. vi. c. x. n. 32. p. 680. Op. imp. l. II. c. CCXXVIII. p. 1008. et lib. iv. c. CXXIII. p. 1210. — ² Vid. loc. citat. cont. Jul. — ³ Oper. imp. loc. cit. — ⁴ Vid. loc. jam citat. cont. Jul. l. vi. c. x. — ⁵ Orig. l. III. cont. Cels. p. 149, 150, 151. in Jo. Huet, tom. XXIII. fin. p. 315. xxv. p. 325. — ⁶ Chrys. hic.

doret ne s'en est pas éloigné. Théophylacte interprète¹ : « Nous avons irrité Dieu, et nous n'étions que colère » (tant la colère de Dieu nous avoit pénétrés), « et comme le Fils de l'homme est homme par la nature, ainsi, en étoit-il de nous » (lorsque nous étions appelés enfants de colère); à quoi il ajoute après, qu'être « par nature enfants de colère, » c'est l'être véritablement καὶ γνησίως : ou il ne faut pas par ce dernier mot entendre véritablement comme l'interprète M. Simon; car Théophylacte avoit déjà dit véritablement ἀληθῶς, mais il ajoute καὶ γνησίως : mot qui vient de génération, et qui emporte avec soi l'origine, la naissance, la nature même, comme il paroît entre autres choses par les expressions où le Fils de Dieu est appelé Fils, γνησίως, ce qui ne veut rien dire de moins, si ce n'est qu'il l'est par sa naissance et par sa nature; d'où il s'ensuit que la naturelle et véritable interprétation est celle qui par φύσει nature, entend la nature même, et que l'autre interprétation prorsus, omnino est une interprétation étrangère et écartée, à laquelle l'ancien traducteur latin a raison de n'avoir eu aucun égard, non plus que saint Augustin.

Quatrièmement, cette explication « *natura*, par la nature, » revient en particulier aux expressions de l'Ecriture, où il est parlé des nations à qui la malice est naturelle, et en général à l'analogie de la foi, comme saint Augustin l'a démontré; puisqu'il est clair par la foi qu'il nous faut renaître, ce qui ne seroit pas vrai si nous n'étions pas nés dans la corruption, ainsi que le Sauveur l'enseigne lui-même : *Ce qui est né de la chair est chair*; c'est à dire très constamment, ce qui est né dans la corruption est corruption.

En cinquième et dernier lieu, M. Simon impose à saint Jérôme, lorsque pour montrer son exactitude supérieure à celle de saint Augustin, il lui fait dire simplement et absolument² que le « mot grec φύσει, auquel répond *natura*, est ambigu, et qu'il peut être traduit par *prorsus* ou *omnino*; » car cette ambiguïté ne l'empêche pas de reconnoître que le sens simple et naturel, qui est aussi celui qu'il appuie, est d'entendre φύσει par *nature*, comme il fait lui-même; et quant à l'explication, *prorsus*, *omnino* : premièrement, il remarque qu'elle n'est que de quelques uns; secondement il ne la reçoit qu'en la réduisant à la première, ce qui montre qu'il ne la regarde, non plus que saint Augustin, que comme une explication écartée qui mérite moins d'attention que celle de la Vulgate de ce temps là, qui est con-

¹ Theophyl. hic. — ² P. 289.

forme à la nôtre. Ainsi, toute la critique de M. Simon sur ce passage ne sert qu'à faire voir, qu'à quel prix que ce soit, il a voulu fournir des défenses à Julien le pélagien contre saint Augustin. Au surplus il ne s'agit pas des conséquences que saint Augustin a tirées de ce passage de saint Paul : il ne s'agit pas non plus de savoir si le sens de M. Simon peut être souffert, ou même si quelques Pères l'ont suivi ; il s'agit de soutenir la traduction de la Vulgate, comme la plus sûre, et l'explication de saint Augustin, qui se trouve la plus commune, comme étant en même temps la plus solide ; il s'agit en général, dans tout cet endroit de faire voir à M. Simon que ce Père, sans vanter son grec, sans faire le critique à outrance, ni le savant de profession, a su tirer et du grec et de la critique tous les avantages que la bonne cause en pouvoit attendre, et que rien ne lui manquoit pour attérer Pélagie et tous ses disciples, qui s'enflorioient beaucoup de leur inutile et présomptueuse science.

VIII. Que saint Augustin a lu quand il falloit les Pères grecs, et qu'il a su profiter, autant qu'il étoit possible, de l'original pour convaincre les pélagiens.

Voilà ce qui regarde l'ignorance qu'on veut attribuer à saint Augustin de l'original du nouveau Testament. Pour ce qui est de saint Chrysostôme et des autres commentateurs grecs, j'avouerai, sans beaucoup de peine, que ce n'étoit pas la coutume alors que des évêques aussi occupés que saint Augustin dans la prédication de la parole de Dieu, dans la méditation de l'Ecriture, et dans le gouvernement ecclésiastique, employassent beaucoup de temps à les lire. Car au fond, je ne vois pas que les Latins fussent plus obligés à lire les Grecs, que les Grecs à lire les Latins. En Jésus-Christ, il n'y a ni Romains, ni Grecs, et Dieu est riche envers tous ceux qui l'invoquent. L'Evangile, pour avoir été écrit en grec, n'en est pas plus aux Grecs qu'aux Latins. C'est une extravagance de s'imaginer que le petit secours qu'on tire du grec, donne plus d'autorité aux uns qu'aux autres. Autrement, il faudroit encore aller aux Hébreux pour l'ancien Testament, et leur donner plus d'autorité qu'aux chrétiens. Ce qui est bien assuré, c'est que saint Augustin lisoit les Grecs et les lisoit avec une entière pénétration, lorsqu'il étoit nécessaire, pour défendre la tradition. Ainsi, quand Julien lui objecta un passage de saint Chrysostôme contre le péché originel, il sut bien remarquer qu'il ne l'avoit pas traduit selon le grec¹. et

¹ Lib. 1. contr. Jul. c. vi. n. 22. pag. 510.

que le traducteur, quel qu'il fût, avoit tourné sa traduction d'une manière désavantageuse à la propagation du péché d'Adam. Mais il ôte cet avantage aux pélagiens en recourant à l'original, et il épuise tellement toute la matière, qu'encore aujourd'hui les théologiens n'ont point d'autre solution pour ce passage de saint Chrysostôme, que celle de saint Augustin. Le fait est constant, et sans prévenir ce qu'on en verra dans les chapitres suivants, il suffit de voir ici que Julien n'a pu imposer à saint Augustin par une infidèle version. Au reste, ce saint docteur rapporte, quand il le faut, le texte grec¹, tant celui de saint Chrysostôme, que celui de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze : il le traduit mot à mot; il en pèse tous les mots avec autant d'exactitude que pourroient faire les plus grands Grecs ; et il montre à nos faux savants comment on peut suppléer au défaut des langues.

Mais pour prouver les sentiments de l'Eglise grecque, ce Père a des arguments bien au dessus des minuties auxquelles M. Simon et ses semblables voudroient assujettir la théologie. Nous les verrons dans la suite, et bientôt : nous verrons, dis-je, que saint Augustin, bien éloigné de M. Simon et des critiques ses imitateurs, qui imaginent des oppositions entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins, les concilioit au contraire par des principes certains, qui ne dépendent ni des langues, ni de la critique; ce qui néanmoins n'empêcha pas que pour confondre les pélagiens par toutes sortes d'autorités, et par toutes sortes de méthodes, il n'ait aussi, comme on vient de voir, tourné contre eux le grec dont ils abusoient.

IX. Causes de l'acharnement de M. Simon et de quelques critiques modernes contre saint Augustin.

On voit avec quel excès, et en même temps avec quel aveuglement et quelle injustice on s'opiniâtre à décrier saint Augustin, et à le chicaner sur toutes choses. Cette aversion des nouveaux critiques contre ce Père ne peut avoir qu'un mauvais principe. Tout ceux qui, par quelque endroit que ce fût, ont voulu favoriser les Pélagiens, sont devenus naturellement les ennemis de saint Augustin. Ainsi les semi-pélagiens, quoiqu'en apparence plus modérés que les autres, néanmoins « se sont attachés, » dit saint Prosper², « à le déchirer avec fureur,

¹ Lib. 1. cont. Jul. c. vi. n. 22. pag. 513 et alib. — ² Cont. Col. cap. xxi. n. 57. in app. T. x. Aug. p. 195.

et ils ont cru pouvoir renverser tous les remparts de l'Eglise, et toutes les autorités dont elle s'appuie, s'ils battoient de toute leur force cette tour si élevée et si ferme. » Un même esprit anime ceux qui attaquent encore aujourd'hui un si grand homme. Qu'on en pénètre le fond, on les trouvera attachés à la doctrine de Pélage et des semi-pélagiens, ainsi que nous l'allons voir de M. Simon. Mais ils n'en veulent pas seulement à la doctrine de la grâce. Saint Augustin est celui de tous les docteurs, qui par une pleine compréhension de toute la matière théologique, a su nous donner un corps de théologie, et pour me servir des termes de M. Simon, *un système plus suivi de la religion*, que tous les autres qui en ont écrit. On ne peut mieux attaquer l'Eglise qu'en attaquant la doctrine et l'autorité de ce sublime docteur. C'est pourquoi on voit à présent les protestants concourir à le décrier. Déjà, pour les sociniens, on voit bien dans les erreurs qu'ils ont embrassées, que c'est leur plus grand ennemi : les autres protestants commencent à se repentir d'avoir tant loué un Père qui les accable ; et on trouve des catholiques qui, par une fausse critique, se laissent imprimer de cet esprit.

X. Deux erreurs de M. Simon sur le péché originel : première erreur, que par ce péché il faut entendre la mort et les autres peines : Grotius auteur, et M. Simon défenseur de cette hérésie : ce dernier excuse Théodore de Mopsueste, et insinue que saint Augustin expliquoit le péché originel d'une manière particulière.

Pour procéder maintenant à la découverte des erreurs particulières de M. Simon, j'en trouve deux sur le péché originel, l'une qu'il en change l'idée, l'autre qu'il en ruine la preuve.

Sur le premier point, il faut savoir qu'il se répand une opinion parmi les critiques modernes, que le péché originel n'est pas ce qu'on pense : que saint Augustin, et après lui les occidentaux, l'ont poussé trop loin : que les Grecs et saint Chrysostôme l'ont mieux entendu, en expliquant (ce sont les paroles de M. Simon ¹) « plutôt de la peine due au péché, c'est à dire, de la mort, que du péché même, ces paroles de saint Paul : *Le péché est entré dans le monde par un seul homme*, » et le reste.

La proposition ainsi énoncée, est formellement condamnée par ces paroles du concile de Trente ² : « Si quelqu'un dit

¹ P. 171. — ² Sess. v. can. ii.

qu'Adam, par sa désobéissance, ait transmis dans le genre humain la mort seulement et les autres peines du corps, et non pas le péché, qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème : » ce qui est répété de mot à mot du second concile d'Orange ¹. M. Simon, qui allègue ici saint Chrysostôme, ne fait autre chose que chercher, selon sa coutume, à interrompre la suite de la tradition, et à trouver dans les Pères, et dans ce Père comme dans les autres, les plus grossières erreurs.

Cette nouvelle doctrine sur le péché originel a pour principal auteur dans ce siècle Grotius ², qui l'a prise des sociniens, et pour principal défenseur, même de nos jours, M. Simon. qui rapporte soigneusement le sentiment de Grotius en un endroit, et l'insinue, ou plutôt l'établit manifestement dans les autres : premièrement en l'attribuant, comme on vient de voir, à un auteur aussi grave que saint Chrysostôme, à l'exemple du même Grotius ³; en second lieu, et plus clairement, lorsque, selon sa coutume, prenant en main la défense de Théodore de Mopsueste, que les anciens ont regardé comme le premier maître de Pélage, il en parle ainsi ⁴ : « Ces paroles (de Théodore) semblent insinuer qu'il ait nié absolument le péché originel : peut-être n'attaquoit-il que la manière dont saint Augustin l'expliquoit, qui lui paroissoit nouvelle, aussi bien que les preuves de l'Ecriturè sur lesquelles il se fondeoit. » Il faut toujours que saint Augustin porte la peine de tout, il n'y a point d'hérétique qu'on n'entreprenne de justifier à ses dépens. On suppose que ce saint docteur a fait deux fautes sur le péché originel : l'une, de l'expliquer *d'une manière* particulière; l'autre, de l'appuyer par des preuves que Théodore, aussi bien que les autres Grecs, ont trouvées *nouvelles*. Mais sous le nom de saint Augustin, c'est l'Eglise qui est attaquée; puisque ni ce Père n'a rien dit sur ce péché que l'Eglise n'ait dit avec lui, ni il n'a employé pour l'établir, d'autres preuves que celles qu'elle a formellement adoptées. Nous allons parler du premier dans le chapitre xi, et nous parlerons de l'autre dans les chapitres suivants.

¹ Cap. 11. — ² In. Epist. ad Rom. v. 12 et seq. p. 812. — ³ In Rom. ibid. — ⁴ P. 444.

XI. Que saint Augustin n'a enseigné sur le péché originel que ce qu'en a enseigné toute l'Eglise catholique dans les décrets des conciles de Carthage, d'Orange, de Lyon, de Florence et de Trente; que Théodore de Mopsueste défendu par l'auteur, sous le nom de saint Augustin, attaquoit toute l'Eglise.

Premièrement donc, pour ce qui regarde le fond du péché originel, saint Augustin n'en a point dit autre chose, sinon que c'étoit un véritable péché, une tache qui rendoit coupables tous les autres hommes dès leur naissance; et qu'ils héritoient d'Adam, non seulement la mort du corps, mais encore celle de l'âme, par laquelle ils étoient exclus de la vie éternelle. Mais c'est là précisément le sentiment de l'Eglise dans le concile de Trente ¹, où l'on définit, comme on vient de voir, après celui d'Orange ², que le péché originel « fait passer d'Adam » jusqu'à nous, et « dans tout le genre humain, non seulement la mort et les autres peines du corps, mais encore la mort de l'âme, qui est le péché; » ce qui est directement le contraire de ce que M. Simon voudroit encore autoriser du nom de saint Chrysostôme ³.

Le concile de Carthage, qui est le premier où la question a été définie par deux canons exprès, nous montre aussi le péché originel comme un véritable péché, « pour la rémission duquel il faut baptiser les petits enfants, afin de purger en eux par la génération, ce que la génération leur a apporté ⁴. Le concile de Trente a répété ce canon du concile de Carthage ⁵. Saint Augustin n'en a dit, ni plus, ni moins : les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente, n'ont fait que transcrire les paroles de ce Père, comme tout le monde en est d'accord. Ainsi, encore une fois, ce sont ces conciles, c'est toute l'Eglise catholique qui est attaquée sous le nom de saint Augustin : ce n'est pas contre saint Augustin, c'est contre toute l'Eglise que M. Simon défend Théodore de Mopsueste.

En effet, il n'y a qu'à lire dans la bibliothèque de Photius ⁶ l'extrait du livre de Théodore, pour voir qu'il a attaqué toute l'Eglise en la personne de saint Jérôme et de saint Augustin. qu'il ne faut point séparer dans cette cause, puisque tout le monde sait qu'ils n'avoient qu'un même sentiment. Théodore défend visiblement tous les articles qu'on a condamnés dans les pélagiens : il y rejette les expressions dont toute l'Eglise s'est

¹ Sess. v. can. 11. — ² Ar. 2. cap. 11. — ³ P. 171. — ⁴ Conc. Cart. cap. 11. — ⁵ Sess. v. can. 14. — ⁶ Cod. 177.

servie contre'eux ; il leur fait les mêmes calomnies que les pélagiens ont faites à toute l'Eglise. Voilà l'auteur que M. Simon prétend excuser en apparence contre saint Augustin, et en effet, bien certainement contre l'Eglise catholique.

Au reste, après la publication des ouvrages de Marius Mercator, faite par le savant P. Garnier, on ne doute plus que Théodore n'ait été comme le chef des pélagiens. Si M. Simon l'excuse, s'il déplore la perte de ses Commentaires¹, comme « d'un homme savant, qui avoit étudié sous un bon maître² avec saint Chrÿsostôme, le sens littéral de l'Ecriture; « si par là il insinue que saint Chrysostôme pourroit être de son sentiment, et que cela même c'est suivre le sens littéral, il ne dégénère pas de lui-même, ni du zèle qu'il a fait paroître pour les pélagiens. Il a loué Pélage autant qu'il a pu : il pouvoit bien excuser les sentiments de Théodore de Mopsueste, après avoir approuvé ceux d'Hilaire, diacre.

L'approbation de la doctrine de ce diacre est, dans les livres de M. Simon, un dernier trait de pélagianisme, et le plus manifeste de tous ; mais comme nous en avons déjà parlé ; je répéterai seulement que, de l'aveu de M. Simon³, cet auteur dit formellement que le péché originel ne nous attire point la mort de l'âme ; que M. Simon l'approuve en ce point⁴, et que c'est là formellement l'hérésie de Pélage condamnée par tant de conciles, notamment par ceux de Carthage, d'Orange, de Florence, dont ceux de Lyon II et de Trente répètent les décrets que nous avons rapportés⁵. Il n'y a qu'à laisser faire nos critiques, ils nous auront bientôt forgé un christianisme tout nouveau, où l'on ne reconnoitra plus aucun vestige des décisions de l'Eglise. M. Simon commence assez bien, puisque le péché originel qu'il nous donne, visiblement n'est plus celui que l'Eglise a défini par ses conciles, qui étoit la première chose que j'avois à prouver.

XII. Seconde erreur de M. Simon sur le péché originel. Il détruit les preuves dont toute l'Eglise s'est servie, et en particulier celle qu'elle tire de ce passage de saint Paul : *In quo omnes peccaverunt*⁶.

La seconde est qu'il a renversé, et toujours, selon sa coutume, en faisant semblant de n'en vouloir qu'à saint Augustin, les fondements de la foi du péché originel. Les

¹ P.¹ 446. — ² Diodore de Tharse. — ³ P. 134. — ⁴ Ibid. — ⁵ Ci dessus liv. v. ch. 11. — ⁶ Rom. v. 12.

fondements de l'Eglise sont tirés ou de la tradition ou de l'Ecriture.

Pour la tradition, le fondement principal étoit la nécessité du baptême des petits enfants ; mais nous avons déjà vu ¹ que M. Simon n'a rien oublié pour anéantir cette preuve , et nous n'avons rien à dire de nouveau sur ce sujet.

Pour l'Ecriture , le principal fondement est dans ce passage de saint Paul : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme.... en qui tous ont péché ². » Il y a deux versions de ce passage : l'une , au lieu de ces mots : *En qui, in quo* , met *parce que, quatenus, quia, eo quod* , ou *ex eo quod*. C'est celle qui favorise le plus les pélagiens, et qui leur donne lieu de dire : que « le péché est entré dans le monde par Adam, » à cause seulement que tous ont péché à son exemple , de laquelle explication Pélage est constamment le premier auteur.

La seconde version est celle de toute l'Eglise, selon laquelle il faut lire : « Que le péché est entré dans le monde par un seul homme, en qui tous ont péché ; » ce qui ne laisse aucune ressource à ceux qui nient le péché originel.

C'est un fait constant, dont aussi M. Simon demeure d'accord, que cette dernière version, qui est celle de notre Vulgate, l'est aussi de la Vulgate ancienne, comme il paroît, non seulement par saint Augustin ³, mais encore par le diacre Hilaire, par saint Ambroise ⁴, par Pélage même ⁵, qui lit, comme tous les autres *in quo*, dans son Commentaire ⁶, encore que dans sa note il détourne le sens naturel de ce passage, de la manière qu'on vient de voir.

M. Simon convient aussi que, selon l'explication de saint Chrysostôme, il faut traduire *in quo*, et on en peut dire autant d'Origène ; de sorte que les anciens Grecs ne diffèrent point des Latins. La suite fera paroître quel est parmi eux l'auteur de l'innovation. Quoi qu'il en soit, il est bien certain que depuis le temps de Pélage, tous les docteurs qui ont disputé contre lui, tous, dis-je, sans exception, lui ont opposé ce passage, et ont suivi en cela saint Jérôme et saint Augustin.

Après un consentement si universel et si manifeste de tout l'Occident à traduire *in quo*, il n'est pas permis de douter qu'il ne faille tourner ainsi ce célèbre $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ de saint Paul, puisque

¹ Ci dessus lib. i. ch. 11. — ² Rom. v. 12. — ³ Comm. in. Epist. ad Rom. v. — ⁴ Ambr. lib. 1v. n. 67. in Luc. — ⁵ Aug. lib. 1. cont. Jul. c. m. n. 10. — ⁶ Comm. in Epist. ad Rom. v.

tous les Latins l'ont pris naturellement de cette sorte. Mais M. Simon, au contraire, s'acharne de telle manière à affaiblir cette version, qu'il y revient, sous divers prétextes, quinze ou seize fois, n'oubliant rien de ce qu'on peut dire pour autoriser, non seulement la traduction, mais encore les explications qui favorisent Pélagé; en quoi il ne fait toujours que combattre directement, sous le nom de saint Augustin, toute l'Eglise dans quatre conciles universellement approuvés.

XIII. Quatre conciles universellement approuvés, et entre autres celui de Trente, ont décidé sous peine d'anathème, que dans le passage de saint Paul, Rom. v. 12, il faut traduire *in quo*, et non pas *quatenus*. M. Simon méprise ouvertement l'autorité de ces conciles.

Le premier est celui de Milève, où soixante évêques rapportent ce passage selon la Vulgate, et n'allèguent que celui-là dans leur lettre synodique à saint Innocent, avec un autre de même sens du même saint Paul, ce qui montre qu'ils en faisoient le principal fondement de la condamnation des pélagiens.

Le second concile est celui de Carthage ou d'Afrique, de deux cent quatorze évêques, qui, dans le chapitre deux, après avoir établi la foi du péché originel sur le baptême des enfants, anathématise les contredisants; « à cause, » dit-il, « qu'il ne faut pas entendre autrement ce que dit l'apôtre : le péché est entré dans le monde par un seul homme.... en qui tous ont péché; *in quo omnes peccaverunt*, que comme l'Eglise catholique répandue par toute la terre l'a toujours entendu; » où le concile, en suivant la version qu'on veut contester, dit deux choses : premièrement, que le sens qu'il donne à ce passage n'est pas seulement le véritable, mais encore celui qui a toujours été reçu dans l'Eglise universelle; secondement, que pour cela même il n'est pas permis de ne le pas suivre, à moins qu'on ne dise en même temps qu'il est permis de s'opposer à l'intelligence constante et perpétuelle de toute l'Eglise.

Le troisième concile est celui d'Orange II, qui, dans une semblable décision¹, allègue pour tout fondement le même passage entendu de la même sorte, traduit de la même sorte.

Le quatrième, est le concile œcuménique de Trente², qui ré-

¹ Cap. 11. — ² Sess. v. c. 11.

pète de mot à mot les décrets de ces deux derniers conciles, et par deux fois le passage dont il s'agit, comme le fondement de sa décision; en déclarant, dans les mêmes termes du concile d'Afrique, que l'Eglise catholique l'a toujours entendu ainsi, et qu'il ne faut pas, c'est à dire, qu'il n'est pas permis de l'entendre autrement.

Mais M. Simon ne craint pas d'éluder cette explication, et formellement l'autorité de ces conciles, « sur ces mots *en qui tous ont péché*. Cornélius à Lapede, » dit-il¹, « traite à fond du péché originel, opposant à ceux qui croient qu'on ne le peut pas prouver efficacement de ce passage, le concile de Milève et celui de Trente; mais il n'y a pas d'apparence que ces deux conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères qui l'ont entendu autrement. » Ainsi l'autorité de ces deux conciles, dont l'un est œcuménique et l'autre de même valeur, et de deux autres qu'on vient de voir, également approuvés, ne fait rien à M. Simon : il n'y aura plus qu'à rapporter quelques passages des Pères, pour conclure que les conciles qui auront plus précisément examiné la matière, ne sont rien. On en sera quitte pour dire, « qu'il n'y a pas d'apparence qu'on ait voulu condamner les plus doctes Pères. » Voilà un beau champ ouvert aux hérétiques, et sur ce pied ils n'auront guère à se mettre en en peine des décisions de l'Eglise.

XIV. Examen des paroles de M. Simon dans la réponse qu'il fait à l'autorité de ces conciles; qu'elles sont formellement contre la foi, et qu'on ne doit pas les supporter.

Mais pesons encore plus en particulier les paroles de M. Simon : « Il n'y a aucune apparence que ces conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères, qui ont entendu autrement le passage de saint Paul. » Nous verrons bientôt quels sont ces Pères, et si leur autorité est si décisive. En attendant, j'avouerai qu'on n'a pas dessein de condamner personnellement les Pères qui auront parlé avec moins de précaution, ou avant les difficultés survenues, ou sans y être attentifs; mais de là s'ensuivra-t-il qu'il soit permis de suivre les expositions que les conciles auront condamnées, ou qu'il ne faille pas s'attacher à ce qu'on aura décidé de plus correct? Quelle critique seroit celle-là, et quelle porte ouvreroit-elle aux novateurs?

« Les Pères de Trente et de Milève, » poursuit le critique.

¹ P. 661.

« n'ont songé qu'à condamner l'hérésie des pélagiens. » Je vois bien qu'il aura ouï dire, qu'en obligeant à recevoir les définitions des conciles, à peine d'être hérétique, les théologiens n'obligent pas ordinairement, sous la même peine, à recevoir toutes les preuves dont les conciles se servent; mais premièrement, les théologiens qui parlent ainsi, ne permettent pas pour cela d'affaiblir ces preuves. Une si étrange témérité est-elle exempte de censure? en matière de religion ne faut-il craindre précisément que d'être hérétique? n'est-ce rien de favoriser l'hérésie et de désarmer l'Eglise, en lui ôtant ses fondements principaux? Que deviendra la saine doctrine, s'il est permis d'en renverser les remparts l'un après l'autre? M. Simon aura détruit celui de saint Paul : un autre attaquera celui de David, où l'on voit l'homme conçu en iniquité. Par ce moyen la place est ouverte, et l'Eglise sans défense. Mais secondement, ce n'est pas le cas où les théologiens excusent ceux qui ne veulent pas recevoir toutes les preuves des conciles lorsque, les conciles déclarent en termes formels, comme ceux de Trente et de Carthage font ici, que le sens qu'ils donnent à un passage est « celui que l'Eglise catholique, répandue par toute la terre, a toujours reçu, et qu'il n'est pas permis d'en suivre un autre, » l'Eglise veut astreindre les fidèles à la preuve comme au dogme, et n'écoute plus ceux qui la rejettent.

XV. Suite de l'examen des paroles de l'auteur sur la traduction *in quo*. Il se sert de l'autorité de ceux de Genève, de Calvin et de Pélage, contre celle de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique; et il avoue que la traduction *quatenus* renverse le fort de sa preuve.

Il n'en faudroit pas davantage pour confondre M. Simon, et je ne m'attacherois pas à peser ses autres paroles, s'il n'étoit bon de montrer avec quel entêtement et par quelles vues il s'opiniâtre à détruire les sens de l'Ecriture, et même la traduction que les conciles proposent.

Premièrement¹, sur la traduction qui met *parce que*, QUATENUS, QUIA, qui est celle qui favorise les pélagiens, au lieu d'*en qui*, IN QUO, qui est celle de l'Eglise catholique, « l'auteur cite les docteurs de Genève, qui ne peuvent pas être suspects en cette matière. » Ils ne peuvent pas être suspects : comme si pour ne l'être pas sur le pélagianisme, ils l'en étoient moins sur le sujet de la Vulgate, qu'ils sont bien aises de reprendre,

¹ P. 171.

et avec elle l'Eglise, qu'ils ne cessent de chicaner sur cette matière.

En un autre endroit ¹, pour excuser le sens de Pélage, il allègue encore l'autorité de *Calvin*, à cause qu'il n'est pas pélagien, et de quelques autres calvinistes. Ils ne sont pas non plus ariens; et cependant combien de passages ont-ils affaiblis en faveur de l'arianisme? M. Simon ne l'ignoroit pas, et il n'emploieroit pas si souvent l'autorité de ces critiques novateurs, qui font les savants, en cherchant les sens détournés et particuliers, si ce n'étoit qu'il a pris lui-même cet esprit.

Dans la suite il reprend saint Augustin ² pour avoir dit de ce passage de saint Paul, *qu'il est clair, qu'il est précis, et excluoit toute ambiguïté* ³; mais M. Simon répond pour Pélage, que ce passage et les autres ne sont pas si clairs que saint Augustin se l'imaginait : « on les pouvoit interpréter de différentes manières, même selon le sens grammatical. Pélage et ses sectateurs ont prétendu que *in quo* étoit en ce lieu là pour *quatenus*. » A cause que Pélage l'a prétendu, saint Augustin aura tort d'avoir trouvé le passage clair, et les doutes des hérétiques feront la loi à l'Eglise. Mais M. Simon croit tout sauver en ajoutant « que cette interprétation a été suivie par quelques orthodoxes; » c'est à dire, par un ou deux qui n'y pensoient pas, et qui n'étoient point attentifs à l'hérésie de Pélage. M. Simon veut nous obliger à les élever aux Pères et aux conciles, même œcuméniques, dont les disputes émues ont tourné l'attention de ce côté là. N'est-ce pas là une solide critique, et bien propre à établir les preuves de la tradition? Mais voici où le critique en vouloit venir : « Les pélagiens affaiblissoient par ce moyen le plus fort de la preuve de saint Augustin, qui consistoit en ce mot *in quo* ⁴. C'est donc là le fruit de la critique, de trouver le moyen d'affaiblir le fort de la preuve de saint Augustin; ajoutons qui étoit aussi le fort de la preuve de quatre conciles, dont l'autorité est œcuménique. C'en est trop, et il n'y eut jamais dans toute l'Eglise d'exemple d'une pareille témérité.

XVI. Suite de l'examen des paroles de l'auteur; il affaiblit l'autorité de saint Augustin et de l'Eglise catholique par celle de Théodoret, de Grotius et d'Erasmus : si c'est une bonne réponse en cette occasion, de dire que saint Augustin n'est pas la règle de la foi.

Il continue cependant ⁵ : *Théodoret n'a fait en ce lieu* (sur le passage de saint Paul dont il s'agit) *aucune mention du péché*

¹ P. 241. — ² Ibid. 286. — ³ Aug. de pecc. mer. et rem. c. x. n. 11. p. 7.
— ⁴ P. 286. — ⁵ Ibid. 321.

originel. Au contraire, l'auteur tâche de faire paroître qu'il y étoit opposé, de quoi nous parlerons ailleurs. Le patriarche Photius en use de même que Théodoret¹ : voilà donc ces *orthodoxes* de M. Simon réduits au seul Théodoret ; si ce n'est qu'on veuille mettre Photius, le patriarche du schisme, au nombre des orthodoxes. « En général, continue-t-il, la plupart des commentateurs grecs n'ont fait aucune mention du péché originel sur ce passage de saint Paul. » C'est ce que je nie, et je n'en crois pas M. Simon sur sa parole. Quoi qu'il en soit, c'est à l'occasion de Théodoret, de Photius et de quelques Grecs, qu'il a prononcé cette sentence : qu'on ne doit pas croire « que les conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères² ; » ce qu'il conclut par ces paroles : « Ce n'est pas être pélagien que d'interpréter $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ où il y a dans la Vulgate *in quo* par *quatenus* ou *eo quod* avec Théodoret et Erasme. » Voilà deux autorités bien assorties : et il ajoute : « Le sentiment de saint Augustin, qui traite cette interprétation de *nouvelle* et de *fausse*, n'est pas une décision de foi ; et » à cause de cela, il sera permis de lui égaler *Théodoret et Erasme* : comme si c'étoit ôter toute autorité à saint Augustin, que de ne lui pas donner celle d'être la règle de la foi, à quoi personne ne pense. Voilà comment raisonne un esprit outré. Qu'il apprenne donc que sans prétendre en aucune sorte que les sentiments de saint Augustin *soient une décision de la loi*, on peut bien dire que l'interprétation qu'il a rejetée, celle qui met *quatenus* pour *in quo* étoit *nouvelle et fausse* : *nouvelle* parce qu'elle étoit contraire à toutes les versions dont l'Eglise se servoit : *nouvelle* encore, parce que tous les Pères latins, qui sont les seuls qu'il faut consulter sur une version latine, avoient constamment traduit *in quo*, comme tout le monde en est d'accord ; mais *fausse* de plus, parce que sans parler encore de la suite du discours de l'apôtre, qui détermine manifestement à l'explication de saint Augustin, il est certain, de l'aveu de M. Simon³, qu'elle étoit à la preuve de l'Eglise contre les pélagiens ce qu'elle avoit de plus fort et de principal ; quoique d'ailleurs cette preuve soit celle de quatre conciles d'une autorité infaillible.

Quand le sentiment de saint Augustin est soutenu de cette sorte, sans en faire la règle de la foi, on peut bien dire qu'il n'y a que les hérétiques ou leurs adhérents qui s'y opposent ; et ainsi quand avec Erasme M. Simon aura mis Calvin et les calvinistes, ce traducteur ne seroit pas excusable d'avoir changé

¹ P. 463. — ² Ibid. 661. — ³ Ibid. 286.

la version que saint Augustin a suivie, puisqu'elle a toujours été, et qu'elle est encore celle de toute l'Eglise d'Occident.

XVII. Réflexions particulières sur l'allégation de Théodoret : autre réflexion importante sur l'allégation des Grecs dans la matière du péché originel, et de la grâce en général.

Pour ce qui regarde Théodoret, que notre auteur apparie avec Erasme, afin que le nom de l'un couvre la foiblesse de l'autre, son autorité est détruite par M. Simon, en deux endroits : le premier¹ est celui où il convient que le commentateur de saint Chrysostôme, dont l'autorité l'emporte de beaucoup sur celle des autres Grecs, induit à traduire *in quo*, en qui, et non pas *quia*, parce que. Le second est dans un passage que nous avons marqué ailleurs, mais qu'il faut ici rapporter tout du long² : « Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cette pensée de Théodoret (sur le passage de saint Paul) est pélagienne ; je remarquerai seulement en passant, que le pélagianisme ayant fait plus de bruit dans les Eglises où l'on parloit la langue latine, que dans l'Orient, il n'est pas surprenant que ce commentateur, qui a recueilli en abrégé ce qu'il avoit lu dans les auteurs grecs, n'ait point fait mention en ce lieu ci du péché original. Cette remarque *en passant*, de M. Simon, vaut mieux que toutes celles qu'il fait exprès ; puisqu'il y donne lui-même la solution de tous les passages des Grecs, qu'il étale si ambitieusement dans tout son livre. Ces Grecs, ou auront écrit comme saint Chrysostôme avant Pélage ; et en ce cas, comme ils n'avancent point ses erreurs en vue, et sans songer à presser le sens qui le pouvoit serrer de plus près, ils demeureroient dans des expressions plus générales ; ou s'ils ont écrit depuis Pélage, comme Théodoret, parce que cette hérésie faisoit moins de bruit en Orient qu'en Occident, ils n'avoient garde d'y avoir la même attention : ils n'y pensoient pas, et, de l'aveu de M. Simon, ils se contentoient de rapporter ce qu'ils avoient lu dans les Pères précédents, qui y pensoient encore moins ; puisque Pélage, venu depuis, ne pouvoit pas exciter leur vigilance avant qu'il fût né.

Voilà donc, par M. Simon, un dénouement des lacets qu'il tend lui-même aux ignorants dans l'autorité des Pères grecs, tant sur la matière du péché original, que sur les autres qui concernent la grâce. Si rien ne sollicitoit leur attention vers une de ces matières, il en est de même des autres sur lesquelles

¹ P. 171. — ² Ibid. 321.

tout le monde fut éveillé par l'hérésie de Pélagé. Ainsi les préférer aux Latins, aux Latins, dis-je, que cette hérésie avoit excités ; c'est de même qui si on disoit qu'il faut, dans l'explication d'une doctrine, préférer ceux qui n'y pensent pas à ceux qui y pensent, ce qui est, comme on a vu, une illusion, d'où M. Simon ne sortira jamais.

Au reste, comme notre auteur en revient souvent à Théodoret et à Photius, et que ce sont, en cette matière, ses deux grands auteurs, j'aurai occasion d'en parler ailleurs plus à fond : il me suffit maintenant d'avoir fait voir combien vainement on les oppose, je ne dis pas à saint Augustin, mais à toute l'Eglise catholique.

XVIII. Minutes de M. Simon et de la plupart des critiques.

Les autres endroits où M. Simon parle du passage de saint Paul, ne méritent pas, en vérité, d'être relevés ¹. Gagnéy préfère *qui à in quo*, et Photius aux Latins : Tolet *ne condamne pas* ce sentiment, *et se contente de dire que l'autre est plus vrai*. Est-ce là de quoi contrebalancer l'autorité de saint Augustin et celle du Saint-Esprit dans quatre conciles ? Un critique qui va ramassant de tous côtés des minutes, pour affaiblir les explications et la doctrine de l'Eglise, n'a-t-il pas bien employé sa journée ? Il se trouvera à la fin qu'il n'aura fait plaisir qu'aux sociniens. Aussi a-t-il remarqué ², en leur faveur, « que les unitaires ne reconnoissoient point le péché originel, ne le trouvant point dans le nouveau Testament. » Voilà ceux pour qui il travaille : il insinue qu'ils ne trouvent pas le péché originel dans le nouveau Testament. Il sait bien qu'ils le reconnoîtroient, s'ils le trouvoient dans l'ancien ; de sorte qu'en parlant ainsi, il présuppose manifestement qu'ils ne le trouvent nulle part ; et afin qu'on ne puisse pas leur reprocher que c'est par leur faute, le critique remue tous ses livres, et emploie tout son esprit pour empêcher qu'on ne le trouve où il est le plus, qui est l'endroit de saint Paul dont il s'agit. Ainsi, toute la critique de M. Simon ne tend qu'à soulager les hérétiques sur un passage de saint Paul, où le péché originel se trouve plus clairement qu'ils ne veulent ; et autant que l'Eglise catholique s'attache dans ses conciles à le montrer là, autant M. Simon s'est-il attaché à faire qu'on l'y cherche en vain.

¹ P. 582, 612. — ² Ibid. 850.

XIX. L'interprétation de saint Augustin et de l'Eglise catholique s'établit par la suite des paroles de saint Paul. Démonstration par deux conséquences du texte que saint Augustin a remarquées : première conséquence.

C'est ici une occasion nécessaire de faire sentir aux lecteurs combien sont vaines dans le fond les difficultés que les altercations des critiques mal intentionnés et les grands noms des saints Pères, qu'on y interpose, font paroître si embarrassantes. Tout se démêle par un seul principe de la dernière évidence ; c'est que l'apôtre s'est proposé dans le chapitre v de l'épître aux Romains, de comparer Jésus-Christ comme principe de notre justice et de notre salut, avec Adam comme principe de notre péché et de notre perte ; d'où saint Augustin tire d'abord en divers endroits deux conséquences contre les explications des pélagiens¹ : la première, que Jésus-Christ nous étant proposé comme celui qui nous profite, non seulement par son exemple, mais encore en nous communiquant intérieurement sa justice, Adam nous est aussi proposé comme celui qui nous a perdus, non point par l'exemple seulement, ainsi que le prétendoient les pélagiens, mais par la communication actuelle et véritable de son péché ; en sorte que nous soyons faits aussi véritablement « pécheurs par la désobéissance d'Adam, que nous sommes faits justes par l'obéissance de » Jésus-Christ², qui est la proposition où aboutit manifestement le raisonnement de saint Paul.

XX. Seconde conséquence du texte de saint Paul remarquée par saint Augustin : de quelque sorte qu'on traduise, on démontre également l'erreur de ceux qui, à l'exemple des pélagiens, mettent la propagation du péché d'Adam dans l'imitation de ce péché.

La seconde conséquence de saint Augustin, est que la justice de Jésus-Christ étant infuse aux enfants par le baptême qui est une seconde naissance, le péché d'Adam passe aussi à eux avec la vie, par la première génération.

Il est clair, dit saint Augustin, par toute la suite du raisonnement de saint Paul, qu'il aboutit à ce parallèle. Ce Père remarque aussi qu'il est ridicule d'attribuer tous les péchés des hommes, au mauvais exemple d'Adam, que les hommes, pour la plupart, n'ont pas connu. Il leur nuisoit donc autrement que par

¹ Aug. de pecc. mer. l. I. c. IX, x, xv. ad Bonif. lib. IV. c. IV. et alib. pass.
— ² Rom. v. 19.

son exemple : « il leur nuisoit, » dit saint Augustin ¹, « par propagation, et non point par imitation, » comme un père qui les engendre, et non point comme un modèle dont l'exemple les induisoit à faire mal ; d'autant plus que visiblement saint Paul comprenoit dans sa sentence tout ce qui étoit sorti d'Adam, et tout ce qui étoit sujet à la mort. Il y comprenoit par conséquent les petits enfants, à qui l'exemple d'Adam, non plus que celui de Jésus-Christ, ne pouvoit ni nuire, ni servir. Enfin, il s'agissoit de montrer, dans le genre humain, la cause de la mort et de la vie : l'une dans le péché d'Adam ; l'autre, dans la justice de Jésus-Christ. Tous mouroient, et les enfants mêmes. Si par les paroles de saint Paul, « le péché étoit introduit dans le monde par Adam, et la mort par le péché, » les enfants qui participoient à la mort d'Adam, devoient aussi participer à son péché : autrement, dit saint Augustin ², par une injustice manifeste, vous faites passer l'effet sans la cause, le supplice sans la faute, « la peine de mort sans le démerite qui l'attire. » Chicanez, M. Simon, tant qu'il vous plaira : ni vous, ni les pélagiens ne pouvez plus reculer : laissez à part, par un moment, les noms de Théodoret, de Photius, si vous voulez, et des scolastes grecs : traduisez comme vous voudrez le passage de saint Paul : voulez-vous traduire par *en qui* ? c'est la bonne, c'est la naturelle version ; où l'Eglise, de votre aveu, gagne sa cause, parce qu'on y trouve celui « en qui tous étoient un seul homme ³, » comme dans le principe commun de leur naissance, et en qui aussi ils sont tous un seul pécheur dans le principe commun de leur corruption : voulez-vous, au lieu d'*en qui*, mettre *parce que* ? vous n'échapperez pas pour cela à la vérité qui vous presse : « la mort a passé à tous, parce que tous ont péché : » il faut donc trouver le péché par tout où l'on trouvera la mort. Vous la trouvez dans les enfants : trouvez-y donc le péché. S'ils sont du nombre de ceux qui meurent, par votre propre traduction, ils sont du nombre de ceux qui pèchent : ils ne pèchent pas en eux-mêmes ; c'est donc en Adam, et malgré que vous en ayez, il faut ici de vous-même rétablir l'*in quo* que vous aviez voulu supprimer. On y est forcé par la seule suite des paroles de saint Paul. Cet apôtre, visiblement n'ayant fait Adam introducteur de la mort, qu'après l'avoir fait introducteur du péché, d'où il avoit inféré que la mort avoit passé à tous, dans la présupposition « que tous aussi avoient péché : en sorte que, selon

¹ Lib. 1. de pecc. mer. c. 1x, x, xv. — ² Ad. Bonif. l. iv. c. iv. — ³ 1. De pecc. mer. c. x.

le texte de saint Paul, ils ne pouvoient naître mortels que parce qu'ils naissoient pécheurs.

XXI. Intention de saint Paul dans ce passage, qui démontre qu'il est impossible d'expliquer la propagation du péché d'Adam par l'imitation et par l'exemple.

Et afin de pénétrer une fois tout le fond de cette parole de saint Paul, sur laquelle roule principalement tout ce qui doit suivre ; lorsqu'il a dit, que par « un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, » son intention n'a pas été de nous apprendre que le premier de tous les péchés soit celui d'Adam, ou que sa mort soit la première de toutes les morts. L'un et l'autre est faux. Pour la mort, Abel en a subi la sentence avant Adam : pour le péché, celui des anges rebelles a précédé. Quand on voudroit se réduire au commencement du péché parmi les hommes, Eve en a donné la première le mauvais exemple ; et quand on s'attacheroit à Adam, comme à celui dont le sexe étoit dominant, il n'y auroit rien de fort remarquable, qu'étant le premier et alors le seul, il n'y ait point eu de péché parmi les hommes qui ait pu précéder le sien. Ce n'étoit pas une chose qui méritât d'être relevée avec tant d'emphase ; mais ce qui étoit véritablement digne de remarque, et ce qu'aussi le saint apôtre nous fait observer, c'est que le péché et la mort qu'Adam avoit encourue ne sont pas demeurés en lui seul, tout ayant passé de lui à tout le monde, le péché le premier comme la cause, et la mort après comme l'effet et la peine.

A cela, les pélagiens d'abord ne trouvèrent de solution qu'en disant : que notre premier père étoit introducteur du péché par son exemple ; mais outre que cela étoit insoutenable par toutes les raisons qu'on vient de voir, la suite des paroles de l'apôtre y répugnoit ; puisque Adam n'y étant introducteur du péché que de la même manière et à même titre qu'il l'étoit aussi de la mort, comme ce n'étoit point par son exemple, mais par la génération que la mort s'étoit introduite, ce ne pouvoit être non plus par son exemple, mais par la génération, que le péché fût entré dans le monde.

Voilà si visiblement le raisonnement de saint Paul, et tout l'esprit de ce passage, qu'il n'est pas possible de ne s'y pas rendre, à moins que d'être tombé dans l'aveuglement. C'est aussi de cette manière que raisonnent tous les orthodoxes, Tolet, que vous citez mal à propos, Bellarmin, Estius, tous les autres d'une même voix. Vous vous vantiez d'avoir ôté à saint

Augustin la force de sa preuve en lui ôtant sa version ; mais elle revient, et malgré vous, le passage de saint Paul est aussi clair, aussi convaincant que saint Augustin le disoit ¹.

XXII. Embarras des pélagiens dans leur interprétation : absurdité de la doctrine de M. Simon et des nouveaux critiques, qui insinuent que la mort passe à un enfant sans le péché, et la peine sans la faute : que c'est faire Dieu injuste, et que le concile d'Orange l'a ainsi défini.

L'embarras des pélagiens que vous soutenez, est encore inévitable par un autre endroit. Quelle mort est venue par Adam, selon saint Paul ? celle de l'âme seulement, ou avec elle celle du corps ? Ils ne savent à quoi s'en tenir. Celle de l'âme seulement, c'est ce que Pélage disoit d'abord dans son Commentaire sur saint Paul ² ; mais si cela est, tous, et les enfants mêmes, sont morts de la mort de l'âme, qui est le péché. Celle du corps seulement, comme saint Augustin a remarqué ³ que quelques pélagiens furent enfin contraints de dire ; mais ce Père retombe sur eux, et leur soutient qu'ils font Dieu injuste, en faisant passer à des innocents, tels que les enfants, selon eux, le supplice des coupables ; ce qui n'est pas seulement le raisonnement de saint Augustin, mais celui de toute l'Eglise catholique. Afin qu'on y prenne garde, et que personne ne s'avise de le contredire, voici, en effet, la définition expresse du II^e concile d'Orange ⁴ : « Si quelqu'un dit que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non pas à sa postérité, ou du moins que la mort du corps qui est la peine du péché, et non pas le péché même qui est la mort de l'âme, a passé à tout le genre humain, il attribue à Dieu une injustice, en contredisant l'apôtre qui dit : » Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et la mort par le péché, et ainsi la mort a passé à tous (par un seul) en qui tous ont péché.

On voit, selon ce concile, que « faire passer la mort sans le péché, c'est attribuer à Dieu une injustice. » Quelle injustice, sinon celle de faire passer *le supplice sans le crime*, qui est celle que saint Augustin avoit remarquée ⁵, et que le concile avoit prise, comme on vient de voir, du propre texte de saint Paul.

¹ De pecc. mer. c. ix et x. — ² In Rom. v, etc. — ³ Ad Bonif. l. iv. c. iv. — ⁴ Conc. Araus. II. c. II. — ⁵ Ad Bonif. l. iv. c. iv.

XXIII. Combien vainement l'auteur a tâché d'affaiblir l'interprétation de saint Augustin et de l'Eglise : son erreur, lorsqu'il prétend que ce soit ici une question de critique et de grammaire : Bèze mal repris dans cet endroit, et toujours en haine de saint Augustin.

Nous reviendrons ailleurs à ce principe, qui servira d'explication aux autorités des saints docteurs, dont notre critique se prévaut. En attendant, on peut voir combien vainement il a tâché d'obscurcir la preuve de saint Augustin, adoptée par toute l'Eglise, et on peut voir en même temps combien mal à propos il reprend Bèze d'avoir, en cette occasion, recouru à l'autorité de saint Augustin, « à cause, disoit-il ¹, qu'il a réfuté mille fois » la version qui met *quia* au lieu d'*in quo*; sur quoi notre auteur lui insulte en ces termes : « Comme si, lorsqu'il s'agit de l'interprétation grammaticale de quelque passage de saint Paul, qui a écrit en grec, le sentiment de saint Augustin devoit servir de règle, surtout à des critiques ou à des protestants. » Je lui laisse à expliquer ce beau parallèle entre les protestants et les critiques, qui se prêtent la main mutuellement, pour se rendre également indépendants du tribunal de saint Augustin; mais je demande où est le bon sens de récuser ce Père dans une interprétation, si l'on veut grammaticale, mais qui au fond dépend de la suite des paroles de saint Paul, et ne peut être déterminée que par cette vue? Où étoit donc le tort de Bèze de renvoyer à saint Augustin, sur une matière qu'il avoit si expressément et si doctement démêlée? Ce que je dis, afin qu'on entende que notre critique écrit sans réflexion, selon que ses préventions le poussent ou d'un côté, ou d'un autre, et qu'il raisonne également mal, soit qu'il blâme les protestants, soit qu'il les suive.

[XXIV. Dernier retranchement des critiques, et passage à un nouveau livre.

Je sais pourtant ce qu'il nous dira, et c'est ici son dernier retranchement et la méthode ordinaire des nouveaux critiques : je n'agis pas en théologien, je suis critique; je ne raisonne pas en l'air; j'établis des faits; qu'on me réponde à saint Chrysostôme, à Théodore, à Photius, aux Grecs. Ignorant écrivain ou homme de mauvaise foi, qui ne sait pas ou qui dissimule,

¹ P. 756.

que toute l'Ecole répond à ces passages; et cependant il ne laisse pas de les alléguer comme s'ils étoient sans réplique. Peut-être même qu'il pense en son cœur qu'on ne peut pas ajouter ce qu'on a vu des conciles de Carthage et de Trente, sur l'intelligence unanime et perpétuelle du passage de saint Paul, avec les sentiments contraires de tant d'excellents Grecs qu'il a rapportés. Voilà du moins son objection dans toute sa force : on ne la disimule pas, et je me suis réservé ici à proposer la méthode dont saint Augustin l'a résolue à l'égard de saint Chrysostôme. Nous viendrons après à Théodoret, et s'il le faut à Photius; mais comme cette discussion est importante, pour donner du repos au lecteur, il est bon de commencer un nouveau livre.

LIVRE VIII.

Méthode pour établir l'uniformité dans tous les Pères, et preuves que saint Augustin n'a rien dit de singulier sur le péché originel.

CHAPITRE PREMIER. Par l'état de la question, on voit d'abord qu'il n'est pas possible que les anciens et les modernes, les Grecs et les Latins soient contraires dans la croyance du péché originel : méthode infaillible tirée de saint Augustin pour procéder à cet examen, et à celui de toute la matière de la grâce.

Pour savoir donc si les Grecs, entre autres saint Chrysostôme, peuvent ici être contraires aux Latins, et les anciens aux modernes, la première chose qu'il faut établir, est la nature de la question. Si c'est une question indifférente, ils peuvent être contraires; mais d'abord bien certainement ce n'en est pas une. Il s'agit du fondement du baptême. On le donnoit aux enfants comme aux autres en rémission des péchés : on les exorcisoit en les présentant à ce sacrement, et cela dans l'Eglise grecque aussi bien que dans la latine. Les latins le témoignent, et les Grecs en sont d'accord ¹. Il s'agissoit donc de savoir, si en baptisant les enfants en rémission des péchés, on pouvoit supposer qu'ils n'eussent point de péché : si la forme du baptême

¹ Greg. Naz. Orat. xi. p. 657.

étoit fausse en eux; si lorsqu'on les exorcisoit, on pouvoit croire en même temps qu'ils ne naissoient pas sous la puissance du démon : en un mot, si Jésus leur étoit Jésus, et si la force de ce nom, qui n'est imposé au Sauveur que pour nous sauver des péchés, n'étoit pas pour eux. Ce n'étoit point là une question indifférente. C'est au contraire, dit saint Augustin¹, « une question sur laquelle roule la religion chrétienne, comme sur un point capital : *in qua christianæ religionis summa consistit*. Il s'agit du fondement de la foi : *Hoc ad ipsa fidei pertinet fundamenta*. » Quiconque nous veut ôter la doctrine du péché originel, « nous veut ôter tout ce qui nous fait croire en Jésus-Christ comme Sauveur : *totum quod in Christum credimus* ². » Voilà un premier principe. Le second n'est pas moins certain. Sur de telles questions, il ne peut y avoir de diversité entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins : autrement il n'y a plus d'unité, de vérité, de consentement dans l'Eglise. Si dans une même maison, dans l'Eglise de Jésus-Christ, « il y en a un qui bâtit et un autre qui détruit, que leur reste-t-il, qu'un vain travail ? S'il y en a un qui prie et un qui maudit, duquel des deux Dieu écoutera-t-il la voix ³ ? » C'est donc un fondement inébranlable, que sur la matière du péché originel, il ne peut y avoir de contestation entre les Pères anciens et nouveaux, grecs ou latins.

Cela posé, voyons maintenant dans les livres contre Julien, et dans quelques autres, où saint Augustin traite la même matière, comment il procède, et quelles règles il donne pour concilier les anciens Pères avec les nouveaux, et les Grecs, et entre autres saint Chrysostôme avec les Latins. Ceux qui savent de quelle importance est cet examen dans toutes les matières de la religion, et en particulier dans la matière de la grâce, ne s'étonneront pas de m'y voir ici entrer un peu à fond, parce qu'il s'agit du dénouement de ce que nous avons à dire, non seulement sur le péché originel, mais encore sur toutes les autres manières que nous aurons à traiter dans tout le reste de cet ouvrage. Il s'agit aussi de donner des principes généraux contre la fausse critique et contre toutes les nouveautés de M. Simon. L'occasion est trop favorable pour la manquer, et la chose trop importante pour ne la pas faire avec toute l'application et l'étendue nécessaires.

¹ Cont. Jul. l. 1. c. vii. n. 34. — ² Ibid. c. vi. n. 22. — ³ Eccli. xxxiv. 28, 29.

- II. Quatre principes infaillibles de saint Augustin pour établir sa méthode :
 premier principe : que la tradition étant établie par des actes authentiques et universels, la discussion des passages particuliers des saints Pères n'est pas absolument nécessaire.

Le premier principe de saint Augustin est, qu'il n'est pas même absolument nécessaire d'entrer en particulier dans la discussion des sentiments de tous les Pères, lorsque la tradition est constamment établie par des actes publics, authentiques et universels, tels qu'étoient dans la matière du péché originel le baptême des petits enfants en la rémission des péchés, et les exorcismes qu'on faisoit sur eux avant que de les présenter à ce sacrement, puisque cela présupposoit qu'ils naissoient sous la puissance du diable, et qu'il y avoit un péché à leur remettre ¹. Saint Augustin a démontré dans tous les endroits que nous avons rapportés et en beaucoup d'autres, que cette pratique de l'Eglise étoit suffisante pour établir le péché originel. Il attaque Julien personnellement par cet endroit. Etant fils d'un saint homme, qui depuis fut élevé à l'épiscopat, il est à croire qu'il avoit reçu dès son enfance tous les sacrements ordinaires. Dans cette présupposition saint Augustin lui dit ² : « Vous avez été baptisé étant enfant, vous avez été exorcisé, on a chassé de vous le démon par le souffle. Mauvais enfant ! vous voulez ôter à votre mère ce que vous en avez vous-même reçu, et les sacrements par lesquels elle vous a enfanté. » Par là donc la tradition de l'Eglise demuroit constante, et on ne pouvoit s'y opposer, disoit Augustin, non plus qu'à la conséquence qu'on en tiroit pour le péché originel, sans renverser le fondement de l'Eglise. De cette sorte la tradition en étoit fondée sur des actes incontestables, avant même qu'on fût obligé d'entrer dans la discussion des passages particuliers; et ainsi cette discussion n'étoit pas absolument nécessaire.

- III. Second principe de saint Augustin : le témoignage de l'Eglise d'Occident suffit pour établir la saine doctrine.

Le second principe de saint Augustin : quand par abondance de droit, on voudra entrer dans cette discussion particulière, il y a de quoi se contenter du témoignage de l'Eglise d'Occident.

¹ De præd. SS. c. xiv. n. 27. lib. vi. contr. Jul. c. v. n. 11. et alib. pass.
 — ² Cont. Jul. lib. i. c. iv. n. 14.

Car sans encore présupposer dans cette Eglise aucune prérogative qui la rende plus croyable, c'est assez à saint Augustin qu'il fût certain « que les orientaux étoient chrétiens, qu'il n'y eût qu'une foi dans toute la terre, et que cette foi étoit la foi chrétienne¹; d'où ce Père concluait² que cette partie du monde devoit suffire à Julien pour le convaincre : non qu'il fallût mépriser les Grecs, mais parce qu'on ne pouvoit présupposer qu'ils eussent une autre foi que les Latins, sans détruire l'Eglise en la divisant.

Cependant saint Augustin insinuoit le manifeste avantage de l'Eglise latine. Pélage même avoit loué la foi romaine qu'il reconnoissoit et louoit, principalement dans saint Ambroise, *in cujus præcipue libris romana elucet fides*³. Le même Pélage avoit promis, dans sa profession de foi, de se soumettre à saint Innocent qui gardoit la foi, comme il occupoit le siège de saint Pierre : *Qui Petri fidem et sedem tenet*⁴. Célestius et Julien même s'étoient soumis à ce siège. Saint Augustin avoit donc raison de lui en recommander la dignité en cette sorte⁵ : « Je crois que cette partie du monde vous doit suffire, où Dieu a voulu couronner d'un glorieux martyre le premier de ses apôtres. C'étoit l'honneur de l'Occident d'avoir à sa tête et dans son enceinte, ce premier siège du monde. Saint Augustin ne manquoit pas de faire valoir en cette occasion cette primauté, lorsque citant, après tous les Pères, le pape saint Innocent, il remarquoit « que s'il étoit le dernier en âge, il étoit le premier par sa place, *posterior tempore, prior loco*⁶. » Le premier, par conséquent, en autorité. C'est pourquoi, dans la suite, récapitulant ce qu'il avoit dit⁷, il le met à la tête de tous les Pères qu'il avoit cités; à la tête, dis-je, de saint Cyprien, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Hilaire et de saint Ambroise, sans nommer les autres qui étoient compris dans ceux-ci. Il tiroit donc de tout cela une raison particulière pour obliger Julien à se contenter de l'Occident; et pour montrer qu'il n'y avoit plus à consulter l'Orient, il concluait en cette sorte⁸ : « Qu'est-ce que ce saint homme (le pape Innocent), eût pu répondre aux conciles d'Afrique, si ce n'est ce que le saint siège apostolique et l'Eglise romaine tiennent de tout temps avec toutes les autres? C'est donc le second principe

¹ Cont. Jul. lib. I. c. IV. n. 14. — ² Ibid. n. 13. — ³ Ibid. VII. n. 30. —

⁴ Garn. diss. v. p. 309. — ⁵ Cont. Jul. l. I. c. IV. n. 13. — ⁶ Ibid. —

⁷ Ibid. c. VI. n. 22. — ⁸ Ibid. c. IV. n. 13.

de saint Augustin, que l'autorité de l'Occident étoit plus que suffisante pour autoriser un dogme de foi.

IV. Troisième principe : un ou deux Pères célèbres de l'Eglise d'Orient suffisent pour en faire voir la tradition.

Le troisième : pour en venir aux Orientaux, que saint Augustin n'estimoit pas moins que les Latins ; c'est que pour en savoir les sentiments, il n'étoit pas nécessaire de citer beaucoup d'auteurs. Il se contente d'abord de saint Grégoire de Nazianze, « dont les discours, dit-il ¹, célèbres de tous côtés par la grande grâce qu'on y ressent, ont été traduits en latin ; » et un peu après : « Croyez-vous, dit-il, que l'autorité des évêques orientaux soit petite dans ce seul docteur ? Mais c'est un si grand personnage, qu'il n'auroit point parlé comme il a fait » (dans les passages qu'il en avoit produits pour le péché originel) « s'il n'eût tiré ce qu'il disoit des principes communs de la foi que tout le monde connoissoit, et qu'on n'auroit pas eu pour lui l'estime et la vénération qu'on lui a rendue, si l'on n'avoit reconnu qu'il n'avoit rien dit qui ne vint de la règle même de la vérité, que personne ne pouvoit ignorer. » Voilà comment, loin de diviser les auteurs ecclésiastiques, saint Augustin faisoit voir, que ne pouvant pas être contraires dans une même Eglise et dans une même foi, un seul docteur, éminent par sa réputation et par sa doctrine, suffisoit pour faire paroître le sentiment de tous les autres.

Néanmoins, par abondance de droit, il y joint encore saint Basile, et après il conclut ainsi ² : « En voulez-vous davantage ? n'êtes-vous pas encore content de voir paroître du côté de l'Orient deux hommes si illustres et d'une sainteté si reconnue ? » et il fait sentir clairement que ce seroit être déraisonnable que d'en exiger davantage.

V. Quatrième et dernier principe : le sentiment unanime de l'Eglise présente suffit pour ne point douter de l'Eglise ancienne : application de ce principe à la foi du péché originel : réflexion de saint Augustin sur le concile de Diospolis en Palestine.

Il résout, par la même règle et avec la même méthode, l'objection qu'on lui faisoit sur saint Chrysostôme, et il conclut que ce Père ne peut pas avoir pensé autrement que tous les autres

¹ Cont. Jul. l. I. c. v. n. 15, 16. — ² Ibid. n. 19.

docteurs ; mais avant que d'en venir à cette application, il faut produire le quatrième principe de la méthode de saint Augustin.

Pour juger donc des sentiments de l'antiquité, le quatrième et dernier principe de ce saint est, que le sentiment unanime de toute l'Eglise présente en est la preuve ; en sorte que connaissant ce qu'on croit dans le temps présent, on ne peut pas penser qu'on ait pu croire autrement dans les siècles passés. C'est pourquoi saint Augustin, après avoir fait à Julien la demande qu'on vient de voir sur saint Grégoire de Nazianze et saint Basile : *En voulez-vous davantage*, dit-il ¹, *ne vous suffisent-ils pas ?* il ajoute : *Mais dites qu'ils ne suffisent pas ; poussez votre témérité jusque là, nous avons quatorze évêques d'Orient, Euloge, Jean Ammonien, et les autres, dont le concile de Diospolis en Palestine, avoit été composé, qui auroient tous condamné Pélage s'il n'avoit désavoué sa doctrine, qui par conséquent l'avoient condamné et tenoient la foi de tout le reste de l'Eglise, et qui servoient de témoins, non seulement de la foi de l'Orient, mais encore de celle de tous les siècles passés.*

Il étoit bien aisé de tirer cette dernière conséquence, en remarquant avec le même saint Augustin, « que si toute la multitude des saints docteurs, répandus par toute la terre, convenoient de ce fondement très ancien et très immuable de la foi, » on ne pouvoit croire autre chose, « dans une si grande cause, *in tam magna causa*, où il y va de toute la foi, *Ubi christianæ religionis summa constitit*, sinon qu'ils avoient conservé ce qu'ils avoient trouvé, qu'ils avoient enseigné ce qu'ils avoient appris, qu'ils avoient laissé à leurs enfants ce qu'ils avoient reçu de leurs pères : *Quod invenerunt in Ecclesia tenuerunt, quod didicerunt docuerunt, quod a patribus acceperunt hoc filiis tradiderunt* ². »

Telle est la méthode de saint Augustin : tels sont les principes sur lesquels il l'appuie, recueillis à la vérité de plusieurs endroits du livre contre Julien, mais si suivis, qu'on voit bien qu'ils partent du même esprit.

VI. Cette méthode de saint Augustin est précisément la même que Vincent de Lerins étendit ensuite davantage.

C'est cette même méthode, qui depuis a été plus étendue par le docte Vincent de Lerins. Tout homme judicieux conviendra qu'elle est prise principalement de saint Augustin, contre le-

¹ Cont. Jul. l. I. c. v. n. 19. — ² Ibid. c. VII. n. 32, 34.

quel pourtant on veut dire qu'il l'ait inventé. Quoi qu'il en soit, elle est fondée manifestement sur les principes de ce Père, qu'on vient de voir ; et c'est pourquoi, à l'exemple de ce saint docteur, quand il s'agit de prouver que la multitude des Pères est favorable à un dogme, Vincent de Lerins ne croit pas qu'il soit nécessaire de remuer toutes les bibliothèques, pour examiner en particulier tous les ouvrages des Pères. Il le prouve par l'exemple du concile d'Ephèse, où pour établir l'antiquité et l'universalité du dogme qu'on y avoit défini, on se contenta du témoignage de dix auteurs ; *non*, dit Vincent de Lerins ¹, « qu'on ne pût produire un nombre beaucoup plus grand des anciens Pères ; mais cela n'étoit pas nécessaire, parce que personne ne doutoit que ces dix n'eussent eu le même sentiment que tous leurs autres collègues. »

Saint Augustin, et les Pères d'Afrique, qui ont condamné Pélage, ont suivi la même méthode que toute l'Eglise embrassa un peu après, pour condamner Nestorius. On se contenta du petit nombre de Pères que saint Augustin produisoit : on crut entendre tous les autres dans ceux là : l'unanimité de l'Eglise conduite par un même esprit et une même tradition, ne permit pas d'en douter. S'il y en avoit quelques autres qui semblasent penser différemment, on croyoit, ou qu'il s'étoient mal expliqués, ou en tout cas qu'il ne falloit pas les écouter. Ainsi sans avoir égard à ces légères difficultés, et sans hésiter, on prononçoit que toute l'Eglise catholique avoit toujours cru la même chose qu'on définissoit alors ; et voilà le fruit de la méthode de saint Augustin, ou plutôt de celle de toute l'Eglise, si solidement expliquée par la bouche de ce docte Père.

VII. Application de cette méthode à saint Chrysostôme et aux Grecs, non-seulement sur la matière du péché originel, mais encore sur toute celle de la grâce.

Appliquons maintenant cette méthode à saint Chrysostôme et aux Grecs, que l'on prétend différents d'avec les Latins dans la matière de la grâce, et même en ce qui regarde le péché originel. Les règles de saint Augustin, dérivées des principes qu'on a vus, ont été, qu'il n'est pas possible que saint Chrysostôme crût autrement que les autres, dont il venoit de montrer le consentement ² : que la matière dont il s'agissoit, c'est à dire, en cette occasion, celle du péché originel (et dans la suite

¹ II. Comm. p. 367. — ² L. I. cont. Jul. c. vi. n. 22.

on en dira autant des autres) n'étoit pas de celles sur lesquelles les sentiments se partagent, mais « un fondement de la religion sur lequel la foi chrétienne et l'Eglise catholique n'avoient jamais varié ¹. Que s'il eût pu se faire que saint Chrysostôme eût pensé autrement que tous les évêques ses collègues, avec tout le respect qu'on lui devoit, il ne faudroit pas l'en croire seul; mais aussi que si cela eût été, *il n'eût pas pu conserver tant d'autorité dans l'Eglise* ². Comme donc son autorité étoit entière, il falloit par nécessité que ses sentiments fussent catholiques. Ce sont les règles de saint Augustin les plus équitables et les plus sûres qu'on pût suivre. Sur cela il entre en preuve, et il entreprend de montrer dans ce saint évêque, la même doctrine qu'il a montrée dans les autres; en sorte que si quelquefois il ne parle pas clairement, c'est à cause qu'il n'est pas possible d'être toujours sur ses gardes, lorsqu'on n'est pas attaqué, et que d'ailleurs on croit parler à des gens instruits.

VIII. Que cette méthode de saint Augustin est infaillible, et qu'il n'est pas possible que l'Orient crût autre chose que l'Occident sur le péché originel.

Telle est la méthode de saint Augustin, dans laquelle d'abord il est évident qu'il n'est pas possible qu'il se trompe. En effet, si l'Orient eût été contraire à l'Occident sur l'article du péché originel, d'où vient que Pélage et Célestius y déguisoient leurs sentiments avec tant d'artifice, pendant que l'Occident les condamnoit? Si tout l'Orient étoit pour eux, que n'y parloient-ils franchement et à pleine bouche? Mais au contraire ce fut à Diospolis, dans le concile de la Palestine, qu'ils furent poussés, pour éviter leur condamnation, jusqu'à anathématiser ceux qui disoient « que les enfants morts sans baptême pouvoient avoir la vie éternelle ³; » par où ils s'ôtoient à eux-mêmes le dernier refuge qu'ils réservoient à leur erreur. Tout le monde sait que lorsqu'on leur demandoit si les enfants non baptisés pouvoient entrer dans le royaume des cieux, ils n'osoient le dire, à cause que notre Seigneur avoit prononcé précisément le contraire par ces paroles : « Si vous ne renaissiez de l'eau et du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas dans le royaume du ciel. » Leur unique ressource étoit que si les enfants n'entroient pas dans le royaume des cieux, ils auroient du moins

¹ L. I. cont. Jul. c. vi. n. 22. 23. — ² Ibid. n. 23. — ³ De Gest. Pelag. cap. xxxiii. n. 57. de pecc. orig. c. xi, xii. Epist. cvi. ad Paulin.

la vie éternelle. Mais les Pères de Palestine leur ôtent par avance cette défaite, en leur faisant avouer qu'il n'y a point de vie éternelle sans baptême, et cela, dit saint Augustin ¹, qu'est-ce autre chose que d'être dans l'éternelle mort, ainsi qu'on a vu que Bellarmin l'enseigne après ce Père ², comme un article de foi ? Si l'Orient étoit pour Pélage, pourquoi les Pères de Palestine le poussent-ils à un désaveu si exprès de son erreur ? et pourquoi est-il obligé de se condamner lui-même pour éviter leur anathème ?

Poussons encore. Si l'Orient étoit pour eux, et qu'une aussi grande autorité que celle de saint Chrysostôme eût disposé les esprits en leur faveur, d'où vient que la lettre de saint Zozime, où leur hérésie étoit condamnée, fut reçue sans difficulté, et également souscrite en Orient et en Occident ? D'où vient que les canons du concile de Carthage, où le péché originel étoit expliqué de la même manière que nous faisons encore, furent d'abord reçus en Orient. Le patriarche Photius en est le témoin ; puisque ces canons sont compris dans les Actes des Occidentaux, dont il fait mention dans sa Bibliothèque. Chacun sait qu'il y loue aussi dans le même endroit ³ *Aurelius de Carthage et saint Augustin*, sans oublier le décret de saint Célestin contre ceux qui reprenoient ce saint homme ; ce qui nous prouve trois choses : la première, que dès le temps de Pélage la doctrine de l'Orient étoit conforme à celle de l'Occident : la seconde, qui est une suite de la première, que les idées de l'Orient et de l'Occident étoient les mêmes sur le péché originel, puisque l'Occident n'en avoit point d'autre que celle du concile de Carthage, que l'Orient recevoit : la troisième, que l'autorité de ce concile s'étoit conservée dans l'Eglise grecque jusqu'au temps de Photius, qui vivoit quatre cents ans après ; et ainsi que si quelques docteurs, et peut-être Photius lui-même, ne s'étoient pas expliqués sur cette matière aussi clairement que les Latins, dans le fond, elle n'avoit pas dégénéré de l'ancienne créance. Ainsi, il est manifeste qu'en Orient comme en Occident on avoit la même idée du péché originel, qui subsiste encore aujourd'hui dans les deux Eglises.

¹ De Gest. Pelag. cap. xxxiii. n. 57. de pecc. orig. c. xi, xii. Epist. cvi. ad Paulin. — ² De amiss. gr. et stat. pecc. l. vi. c. ii. — ³ Cod. 54.

IX. Deux états du pélagianisme en Orient, et que dans tous les deux la doctrine du péché originel étoit constante, et selon les mêmes idées de saint Augustin et de l'Occident.

En effet, nous pouvons marquer deux états du pélagianisme en Orient : le premier, lorsqu'il y parut au commencement de cette hérésie : le second, lorsque poussé en Occident par tant de décrets des conciles et des papes, il se réfugia de nouveau vers l'Orient, où il avoit paru d'abord. Mais ni dans l'un, ni dans l'autre état, les pélagiens ne purent jamais rien obtenir de la Grèce. Dans le premier, on vient de voir ce que fit un saint concile de Palestine, où Pélage fut obligé de rétracter son erreur. Voilà pour ce qui regarde le commencement, mais la suite ne lui fut pas plus favorable. Tout le monde sait qu'après que les papes, et tout l'Occident avec les conciles d'Afrique, se furent déclarés contre les novateurs ¹, Atticus de Constantinople, Rufus de Thessalonique, Praxillus de Jérusalem, Théodore d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, et les autres évêques des grands sièges d'Orient furent les premiers à les anathématiser dans leurs conciles, et que le consentement fut si unanime, que Théodore de Mopsueste, leur défenseur, n'osant résister à ce torrent, fut contraint, comme les autres, de condamner Julien le pélagien dans le concile d'Anazarbe, encore qu'auparavant il lui eût donné retraite, et qu'il eût un véritable desir de le protéger ².

Après cela c'est être aveugle de dire que l'Orient ait pu varier sur le péché originel. Mais ce n'est pas un moindre aveuglement de penser, comme Grotius et M. Simon l'insinuent, que l'Orient eut une autre idée de ce péché que celle de l'Occident qui est la nôtre, puisque celle de l'Orient étoit prise sur les conciles de Carthage, sur les décrets de saint Innocent, de saint Zozime, de saint Célestin, qui furent portés en Orient, où on les reçut comme authentiques.

X. Que Nestorius avoit d'abord reconnu le péché originel selon les idées communes de l'Occident et de l'Orient, et qu'il ne varia que par intérêt : que cette tradition venoit de saint Chrysostôme : que l'Eglise grecque y a persisté et y persiste encore aujourd'hui.

Dans la suite, il est vrai que Nestorius, patriarche de Constantinople, sembla vouloir innover et favoriser les pélagiens ;

¹ Comm. Mercat. c. III. — ² Garn. in comm. Mercat. diss. II. p. 219.

mais ce ne fut que lorsqu'il eut besoin de ramasser, pour se soutenir, les évêques condamnés de toutes les sectes. Car auparavant on a ses sermons contre ces hérétiques, dans l'un desquels il disoit, que quiconque n'avoit pas reçu le baptême « demeuroit obligé à la cédula d'Adam, et qu'en sortant de ce monde, le diable se mettoit en possession de son âme ¹. » Voilà les idées du concile de Carthage, des papes, de saint Augustin. C'étoit aussi celle de saint Chrysostôme, et nous verrons que cette *cédule d'Adam*, dont parle Nestorius, venoit de ce saint, comme une phrase héréditaire dans la chaire de ce Père, où Nestorius la prêchoit; et on voit toujours dans l'Eglise de Constantinople la tradition du péché originel venue de Sisinnius, d'Atticus, et enfin, très expressément de saint Chrysostôme : c'est pourquoi saint Célestin reproche à Nestorius, non pas de ne pas tenir le péché originel, mais de protéger ceux qui le nioient contre le sentiment de ses prédécesseurs, et entre autres d'*Atticus*, qui en cela, dit saint Célestin ², est vraiment successeur du bienheureux Jean, qui est saint Jean Chrysostôme; par conséquent ce Père étoit proposé comme une des sources de la tradition du péché originel, loin qu'on le soupçonnât d'y être contraire ou de l'avoir obscurcie. Je trouve encore dans la lettre du pape saint Zozime à tous les évêques, contre les pélagiens, une expresse et honorable mention du même Père ³. On ne l'eût pas été chercher pour le nommer dans cette occasion, si son témoignage contre l'erreur n'eût été célèbre. Son autorité étoit si grande en Orient, qu'elle y eût partagé les esprits. On voit cependant que rien ne résiste; et c'est ainsi que tout l'Orient, à l'exemple de l'Eglise de Constantinople, poursuivoit les pélagiens, « sans leur laisser le loisir de poser le pied nulle part, *ut nec standi quidem illic copia præstaretur*, » comme dit très bien saint Célestin ⁴.

On peut rapporter à ce même temps les Avertissements ou les Remontrances et les Mémoires de Mercator, présentés à Constantinople à l'empereur Théodose le Jeune, et les autres instructions du même auteur, contre Célestius et Julien, toutes formées selon les idées des papes et des conciles d'Afrique, et encore très expressément selon celles de saint Augustin qu'il cite à toutes les pages; en sorte qu'il faut avoir perdu l'esprit pour dire que l'Orient, ou qu'il que ce soit, soupçonnât ce

¹ Serm. II. adv. Pelag. apud. Mer. inter. Nest. Tract. n. 7, 10. p. 81.

— ² Coelest. Epist. ad Nest. — ³ Apud Garn in lib. Jul. p. 4. n. 7. t. I. diss. 1. pag. 383. — ⁴ Coelest. Epist. ad Nest.

Père d'être novateur, ou d'avoir expliqué le péché originel autrement que tout l'univers et la Grèce en particulier ne faisoit alors.

Je n'ai pas besoin de rapporter le décret du concile œcuménique d'Ephèse, où deux cents évêques de tous les côtés de l'Orient condamnèrent les pélagiens, et il ne reste qu'à remarquer que ce fut bien constamment selon les idées de tout l'Occident; puisque ce fut après avoir lu les actes envoyés par saint Célestin, « sur la déposition des impies pélagiens et célestiens, de Pélage, de Célestius, de Julien et des autres ¹. »

Je pourrais ici alléguer saint Jean de Damas, qui le premier a donné à l'Eglise grecque tout un corps de théologie dans un seul volume, et qui peut-être a ouvert ce pas aux Latins.

Il présuppose partout que le démon « envieux de notre bonheur dans la jouissance des choses d'en haut, a rendu l'homme, » par où il entend le genre humain, « superbe comme lui, et l'a précipité dans l'abîme où il étoit ², » c'est à dire, dans la damnation; que la rémission des péchés nous est donnée de Dieu par le baptême, que nous en avons besoin « pour avoir, » quand il nous a faits, « transgressé son commandement ³; » et que c'est pour nous délivrer de cette transgression « que Jésus-Christ a ouvert, dans son sacré côté, une source de rémission dans l'eau qui en est sortie ⁴; » que « l'homme » ayant « transgressé le commandement, » le fils de Dieu, en prenant notre nature, « nous a rendu l'image de Dieu que nous n'avions pas gardée, afin de nous purifier : » que de même que par notre première naissance « nous avons été faits semblables à Adam, de qui nous avons hérité la malédiction et la mort; ainsi par la seconde nous sommes faits semblables à Jésus-Christ; » ce qui présuppose d'un côté le péché, comme la justice de l'autre : « qu'en recevant la suggestion du démon, et transgressant le commandement, nous nous sommes nous-mêmes livrés au péché ⁵; » d'où aussi nous est venue la concupiscence et la loi contraire à l'esprit : que le baptême est une nouvelle circoncision *qui retranche en nous le péché* ⁶. On trouvera tout cela, et d'autres choses semblables dans ce docte Père, qui présupposent dans le genre humain, non seulement les effets de la transgression, mais encore la transgression même d'Adam, et font en lui de tout le genre humain un seul pécheur.

¹ Epist. ad Cœlest. — ² Lib. II. c. xxx. — ³ Ibid. III. c. iv. — ⁴ Ibid. c. xiv. — ⁵ Ibid. iv. c. xxiii. — ⁶ Ibid. c. xxvi.

Enfin, il faut dire encore que tout l'Orient persiste dans cette foi ; puisque ni dans le concile de Lyon , ni dans celui de Florence, il ne paroît aucune ombre de contestation entre les Grecs et les Latins, sur le fond ou sur la notion du péché originel ; au contraire, on y définit, du commun accord des deux Eglises, que les enfants qui mouroient avec le seul péché originel, aussi bien que les adultes qui mouroient en péché mortel, alloient en enfer. Ceux des Grecs qui ont depuis rompu l'union, n'ont pas seulement songé à contester cet article. La même idée se trouve toujours dans les actes de cette Eglise, et en dernier lieu dans les déclarations du patriarche Jérémie, adressées aux luthériens, et dans sa première réponse, confirmée par toutes les autres ; ce qui sert encore à faire voir le sentiment de saint Chrysostôme, puisque M. Simon demeure d'accord que tout l'Orient en suit les idées, et qu'il est le saint Augustin de l'Eglise grecque.

XI. Conclusion : qu'il est impossible que les Grecs et les Latins ne soient pas d'accord : application à saint Chrysostôme : que le sentiment que Grotius et M. Simon lui attribuent sur la mort, induit dans les enfants mêmes un véritable péché, qui ne peut être que l'originel.

Par cette excellente méthode, qui est fondée sur les principes de saint Augustin, on voit que la dispute que M. Simon veut introduire entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins, non seulement est imaginaire, mais encore entièrement impossible ; et ce qui montre que le moyen dont nous nous servons après ce Père pour concilier toutes choses, est sûr et infaillible, c'est qu'en effet on trouvera, en entrant dans le détail des passages, à l'exemple de saint Augustin, que ce Père et tous les Latins ne tiennent pas dans le fond un autre langage que les Grecs ; et il ne faut point s'imaginer que cette discussion soit difficile. Car pour abrégér la preuve, il faut d'abord supposer un fait constant : c'est que tous les Pères unanimement, sans en excepter saint Chrysostôme, ont attribué la mort et les autres misères corporelles du genre humain, à la punition du péché d'Adam. Grotius et M. Simon en sont d'accord, comme on l'a vu. Toute leur finesse consiste à distinguer le péché originel de l'assujettissement à la mort et à la misère, et il ne nous reste plus qu'à faire voir que cette distinction est entièrement chimérique.

XII. Que saint Augustin a raison de supposer comme incontestable, que la mort est la peine du péché : principe de ce saint, que la peine ne peut passer à ceux à qui le péché ne passe pas : que le concile d'Orange a présupposé ce principe comme indubitable.

La preuve en est toute faite par saint Augustin, qui a démontré en cent endroits que la peine du péché d'Adam n'a pu passer dans ses descendants qu'avec sa culpé, et qu'on a raison de supposer que les Pères nous ont montré l'homme comme pécheur, partout où ils l'ont montré comme puni.

Il ne s'agit pas ici de disputer si Dieu pouvoit absolument créer l'homme mortel. Indépendamment de ces questions abstraites, et en regardant seulement les choses comme elles sont établies dans l'Ecriture, il est certain que la mort y est marquée comme la peine précise de la désobéissance d'Adam. Le texte de la Genèse y est exprès : saint Paul ne le pouvoit pas confirmer plus expressément, ni parler en termes plus clairs, que lorsqu'il a dit : *La mort est la solde, le paiement, la peine du péché* ¹. Je n'ai pas besoin de rapporter les preuves par lesquelles saint Augustin le démontre contre les anciens pélagiens ², tant à cause de l'évidence de la chose, qu'à cause aussi qu'aujourd'hui tout le monde, ou du moins Grotius et M. Simon contre qui nous disputons, en sont d'accord. Leur erreur est d'avoir cru que sous un Dieu juste, la peine, la peine, dis-je, et le supplice formellement et spécialement ordonné par sa souveraine justice, pût se trouver où le péché ne se trouve pas. Or, cette erreur est si contraire aux premières notions que nous avons de la justice de Dieu, que le concile d'Orange, dont nous avons déjà rapporté la décision ³, déclare : que faire « passer la mort, qui est la peine du péché, sans le péché même, c'est attribuer à Dieu une injustice, et contredire l'apôtre qui dit : que le péché est entré dans le monde par un seul homme, et que par le péché, la mort » qui en est la peine « a passé à tous » par celui « en qui tous ont péché » ⁴. »

XIII. La seule difficulté contre ce principe tirée des passages où il est porté que Dieu venge l'iniquité des pères sur les enfants.

Mais pour pousser cette preuve de saint Augustin et du concile d'Orange à la dernière évidence, il faut observer que la seule difficulté qu'on oppose à la conséquence que ce concile et ce

¹ Rom. VI. 3. — ² Op. imp. — ³ Ci dessus, liv. VII. ch. XXII. — ⁴ Concil. Araus. II. cap. II.

Père tirent de la peine à la coulpe, et de la mort au péché, est fondée sur les passages, où il est porté que les enfants sont punis de mort pour les péchés de leurs pères. Cette vérité est incontestable : saint Augustin l'a prouvée lui-même par plusieurs exemples¹, et par ces paroles de l'Exode : « Je venge l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération², » et à cause que dans ces endroits on voit passer aux enfants la peine des pères, sans que de là on conclue que leurs péchés y passent aussi, on en prend occasion d'affaiblir la preuve du péché originel, que le même saint Augustin tire de la mort.

XIV. La résolution de cette difficulté, qui rend le principe de saint Augustin et la preuve du concile d'Orange incontestable.

Cependant comme cette preuve n'est pas seulement de saint Augustin, mais encore, comme on vient de voir, de toute l'Eglise dans le concile d'Orange, les docteurs ont bien reconnu qu'elle étoit incontestable, et qu'il la falloit défendre contre tous les contredisants, comme aussi le cardinal Bellarmin l'a fait doctement en peu de mots³. Mais un principe de saint Augustin portera notre vue plus loin, et nous fera dire, qu'à remonter à la source, ce ne sont point précisément les péchés des pères immédiats qui font souffrir les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. Selon la doctrine de Moïse, ces justices particulières, que Dieu exerce sur eux pour les péchés de leurs pères, sont fondées sur celle qu'il exerce en général sur tout le genre humain comme coupable en Adam, et dès là digne de mort. C'est par là que tous les hommes étant originairement pécheurs, sont aussi condamnés à mort pour ce péché, qui est devenu celui de toute la nature. La mort qui vient ensuite aux particuliers, diversifiée en tant de manières, plus tôt aux uns, plus tard aux autres, à l'occasion de leurs propres péchés ou des péchés de leurs derniers pères, dont ils sont les imitateurs, est toujours juste, à cause du péché du premier père, en qui ayant tous péché, tous aussi devoient mourir. Ainsi, dit saint Augustin⁴, Chanaan et ses enfants sont maudits à cause de Cham leur père, qui étant maudit lui-même, non seulement pour ses péchés particuliers, mais encore originairement avec tout le reste des hommes pour le péché commun du genre humain, il paroît qu'il

¹ Oper. imp. lib. III. c. XLII. — ² Exod. XX. 5. Deut. v. 9. — ³ Cap. VII. de amiss. gr. et stat. pecc. lib. IV. quarta ratio. — ⁴ Oper. imp. lib. III. c. XI. lib. IV. cap. 126, 128, 130, 133; I. VI. 22, etc.

faut remonter jusqu'à Adam pour justifier dans la mort de tous les hommes le juste supplice de leurs péchés; parce qu'aussi c'est ici la source du mal, où selon les règles de justice que Dieu a révélées dans son Ecriture, la mort, qui étoit marquée comme la peine spéciale du péché, ne devoit tomber que sur les coupables; d'où il s'ensuit aussi clairement qu'on le puisse dire, que les enfants ne mourroient pas s'ils n'étoient pécheurs.

XV. Règle de la justice divine révélée dans le livre de la Sagesse, que Dieu ne punit que les coupables.

C'est ainsi que se justifie dans tous les hommes cette règle de la justice divine si clairement révélée par le Saint-Esprit dans ces paroles de la Sagesse¹ : « Parce que vous êtes justes, vous disposez toutes les choses justement, et vous croyez indigne de votre puissance de condamner ceux qui ne doivent point être punis; car, » ajoute-t-il, « votre puissance est la source de toute justice, et parce que vous êtes le Seigneur de tous, vous pardonnez à tous. » Comme s'il disoit : Vous êtes bien éloigné de punir un innocent, vous qui êtes toujours prêt à pardonner aux coupables. Nous voyons donc dans cette règle de la justice divine manifestement révélée, que Dieu ne punit pas les innocents; et afin que rien ne nous manque, l'application n'en est pas moins expressément révélée par saint Paul, lorsque après avoir établi que la mort n'est venue qu'en punition du péché, il présuppose que tous ceux qui meurent, et par conséquent les enfants *ont péché*. Ils n'ont point péché en eux-mêmes, ils ont donc péché en celui en qui ils sont tous, comme dans la source de leur être, *in quo omnes peccaverunt*. C'est pourquoi leur mort est juste, parce que leur péché est véritable, et cette loi demeure ferme, que nul n'est puni de mort s'il n'est pécheur.

XVI. Doctrine excellente de saint Augustin; que Jésus-Christ est le seul qui ait été puni étant innocent, et que c'est là sa prérogative incommunicable.

L'exemple de Jésus-Christ confirme cette vérité. Il n'y a, dit saint Augustin¹, qu'un seul innocent que Dieu ait puni de mort; c'est le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ. Mais afin de rendre son supplice juste, il a fallu qu'il se soit mis à la place des pécheurs. Il a souffert en leurs per-

¹ Sap. xii. 15, 16. — ² Lib. iv. ad Bonif. cap. iv. n. 6. p. 471.

sonnes, il a pris sur lui tous leurs péchés ; c'est ainsi qu'il a pu être puni, quoique juste. « C'est là, dit saint Augustin ¹, sa prérogative particulière, *singularem Mediatoris prerogativam* : » c'est ce qu'il y a en lui de *singulier*, qui ne peut convenir à aucun autre : c'est ce qui le fait notre rédempteur. Il a expié tous les péchés, à cause qu'il en a subi le châtement sans en avoir le démérite ; et en tout autre que lui, selon les règles invariables de la justice divine, afin que la peine suive, il faut que le péché ait précédé.

XVII. Les pélagiens ont reconnu que la peine ne marche point sans la coulpe, cette vérité qu'ils n'ont pu nier, les a jetés dans des embarras inexplicables : absurdités de Pélage et celles de Julien excellemment réfutées par saint Augustin.

Et ce qui met cette vérité au dessus de tout doute, c'est que tout le monde en a été tellement frappé, que Pélage et tous ses maîtres, comme Théodore de Mopsueste et Rufin le syrien, avec ses disciples Célestius et les autres, posoient d'abord pour principe que la mort étoit naturelle et non pénale ; en sorte qu'Adam fût mort, soit qu'il eût péché, ou non ² ; ce qui étoit à des chrétiens la dernière absurdité, après cette sentence de la Genèse : « En quelque jour que tu mangeras de ce fruit, tu mourras ; » et cette interprétation de saint Paul : « La mort est la peine du péché. » Encore donc que la chose du monde la plus évidente, par ces passages et cent autres, fût que la mort étoit la peine du péché, les pélagiens furent contraints de nier cette vérité et de donner la torture à tous ces passages, parce qu'ils ne voient, dans cela, aucun moyen d'éviter le péché originel ³ ; personne ne soupçonnant que si la mort eût été un supplice, elle pût être encourue par des enfants qu'on présupposoit innocents.

Et cette vérité les pressoit si fort, que Julien n'en pouvant plus, fut enfin obligé de dire cette absurdité : *Que les enfants sont malheureux par la mort et toutes ses suites, non à cause qu'ils sont coupables, mais afin qu'ils soient avertis par cette misère de n'imiter point le péché du premier homme* ⁴. C'étoit une étrange maxime de commencer par affliger des innocents,

¹ Lib. iv. ad Bonif. cap. iv. n. 6. p. 471. — ² Comm. in Rom. apud Phot. cod. 77. Symb. Theod. ap. Mercat. c. iv, v, vi. Garn. diss. iv. lib. Ruf. Syr. apud Mercat. — ³ Loc. citat. Garn. diss. v. — ⁴ Operis imp. lib. v. c. xxvii. pag. 1354.

de peur qu'ils ne devinssent coupables. Ainsi dit saint Augustin¹, Dieu ne devoit pas attendre qu'Eve eût péché pour la soumettre aux douleurs de l'enfantement, ni qu'Adam eût désobéi pour l'assujettir à tant de misères. « Il devoit commencer par punir Eve, en l'affligeant de tant de maux, afin que ses malheurs l'avertissent de ne point écouter le serpent : il devoit aussi commencer par punir Adam, en le rendant malheureux, de peur qu'il ne consentit au desir de sa femme : la peine devoit prévenir et non pas suivre le péché ; afin que, contre tout ordre, l'homme étant châtié, non point à cause qu'il avoit péché, mais de peur qu'il ne pêchât, ce ne fût pas le péché, mais l'innocence que l'on punit. »

Julien aimoit mieux tomber dans des absurdités si visibles, que d'avouer que la mort pût être un supplice dans les enfants ; et contre toute raison, il la prit plutôt pour un avertissement que pour une peine, tant il étoit frappé de cette vérité : que la peine ne pouvoit pas convenir avec l'innocence. Il ne faut donc pas s'étonner que les anciens, et entre autres saint Chrysostôme, aient si souvent expliqué le péché originel par la mort du corps, qui en étoit le supplice, ni que saint Augustin ait soutenu qu'il n'y en a point qui n'aient cru très certainement les enfants pécheurs, dès qu'il est certain et avoué qu'il n'y en a point qui ne les ait crus punis de mort.

XVIII. Pourquoi on s'attache à la mort plus qu'à toutes les autres peines pour démontrer le péché originel.

Si l'on demande maintenant pourquoi, afin d'expliquer le péché originel, on s'attache tant à la mort et aux autres peines qui ne regardent que le corps, la raison en est bien claire : c'est que sont celles là qui frappent le sens ; ce sont celles-là qu'on trouve le plus marquées dans l'Ecriture, et celles d'ailleurs qui sont la figure de toutes les autres ; et sans entrer plus avant dans cette considération, il nous suffit à présent d'avoir démontré que M. Simon a vainement distingué, après Grotius, dans le péché originel, la peine d'avec la coulpe, puisque, au contraire, selon les règles de la justice divine, il falloit montrer la coulpe dans la peine.

¹ Operis imp. lib. VI. c. CXXVII. p. 1354.

XIX. Témoignages de la tradition de l'église d'Occident, rapportés par saint Augustin, et combien la preuve en est constante.

Pour maintenant confondre, non seulement par conséquences infaillibles, mais encore par témoignages exprès les critiques, qui attribuent à saint Augustin des sentiments particuliers sur le péché originel, il ne faut qu'entendre saint Augustin même et lire les passages qu'il produit les anciens docteurs. On verra que rien ne manque à sa preuve. Comme il s'agissoit d'abord de l'Occident, ainsi qu'il a été remarqué, il produit les témoins les plus illustres de toutes les Eglises occidentales ¹. On voit paroître pour l'Eglise gallicane, saint Irénée de Lyon, Réticius d'Autun, saint Hilaire de Poitiers; pour l'Afrique, saint Cyprien; pour l'Espagne, Olympius, « homme, dit-il, d'une grande gloire en l'Eglise et en Jésus-Christ; » pour l'Italie, saint Ambroise. Ainsi tout l'Occident est représenté par ces docteurs : l'Eglise n'avoit rien de plus illustre. On connoît, pour nos Gaules, le mérite de saint Irénée et de saint Hilaire, le compagnon de saint Athanase pour la défense de la divinité de Jésus-Christ. Réticius, évêque d'Autun, fut un des trois évêques nommés par l'empereur Constantin, pour terminer, dans son origine, la querelle des donatistes; « et pour savoir, dit saint Augustin ², combien grande étoit son l'autorité dans l'Eglise, il ne faut que lire les actes publics qui ont été faits, lorsque étant à Rome, sous la présidence de Melchiade, évêque du siège apostolique, il condamna, avec les autres évêques, Donat, auteur du schisme, et renvoya absous Cicilien, évêque de Carthage. » On voit par là que saint Augustin prend soin d'alléguer les évêques du plus grand nom et de la plus grande autorité, parmi lesquels il se trouve deux martyrs, saint Irénée et saint Cyprien, qui outre les autres avantages, avoient encore celui de l'antiquité; saint Irénée, *étant si proche du siècle des apôtres*, ainsi que saint Augustin le remarque ³, et saint Cyprien ayant souffert le martyre au III^e siècle. Ainsi ni l'autorité, ni l'antiquité ne manquoient point à saint Augustin. Le passage de saint Cyprien, le plus authentique de tous et le plus précis, étoit tiré, comme le remarque saint Augustin ⁴, d'une lettre synodique d'un concile de Carthage de soixante-six évêques, dont l'autorité étoit inviolable, puisque jamais elle n'a été révo-

¹ Cont. Jul. c. III. — ² Ibid. l. n. 7. — ³ Ibid. — ⁴ Ad Bonif. lib. IV. c. VIII. n. 23.

quée en doute. Pour saint Ambroise, saint Augustin n'oublie pas « qu'il avoit été son maître et son père en Jésus-Christ, puisque c'étoit de ses mains qu'il avoit reçu le baptême ¹ ; d'où il résulteroit qu'on ne pouvoit pas l'accuser de ne pas suivre la tradition, puisqu'il n'enseignoit autre chose que ce qu'il avoit reçu de celui par qui il avoit été baptisé, qui d'ailleurs étoit reconnu pour un homme si éloigné de toute innovation, que Pélage même avoit reconnu « que c'étoit principalement dans ses écrits que relisoit la foi romaine ; » c'est à dire celle de toute l'Eglise : que ce saint évêque étoit la fleur des écrivains latins, « dont, continuoit Pélage, ses ennemis mêmes n'avoient jamais osé reprendre la foi ni le sens très pur qu'il donnoit à l'Ecriture. » Saint Augustin ne dédaigne pas de rapporter en plusieurs endroits ces paroles de Pélage ², pour confirmer que ses témoins étoient sans reproche, de l'aveu de ses adversaires, et il ferme sa preuve pour l'Occident par le témoignage du pape saint Innocent et de la chaire de saint Pierre, qui n'auroit pas confirmé si facilement et si authentiquement les sentiments de l'Afrique, déclarés en plusieurs conciles, sur le péché originel, et ne se seroit pas lui-même si clairement expliqué sur cette matière, « si ce n'étoit, dit saint Augustin ³, qu'il n'en pouvoit dire autre chose, que ce qu'avoit prêché de tout temps le siège apostolique et l'Eglise romaine avec toutes les autres Eglises. »

Par ces moyens, la preuve de saint Augustin étoit complète pour l'Occident, et il n'y manquoit ni l'antiquité, puisqu'il remontoit jusqu'aux temps les plus proches des apôtres, ni l'autorité, tant celle qui venoit du caractère, puisque tous ceux qu'il alléguoit étoient des évêques, qui encore avoient à leur tête l'évêque du siège apostolique, que celle qui venoit de la réputation de sainteté et de doctrine, puisque tout le monde confessoit que l'Eglise n'avoit rien de plus éclairé ni de plus saint.

XX. Témoignages de l'Orient rapportés par saint Augustin ; celui de saint Jérôme et celui de saint Irénée pouvoient vouloir pour les deux Eglises, aussi bien que celui de saint Hilaire et de saint Ambroise, à cause de leur célébrité.

Sur ce fondement, nous avons vu qu'il ne pouvoit y avoir aucune difficulté pour l'Orient ; et néanmoins saint Augustin

¹ Cont. Jul. l. i. c. III. n. 10. — ² De nupt. et conc. l. i. cap. ult. cont. Jul. l. Jul. l. i. c. IV. n. 13. Cont. 32. — ³ c. IX. n. II.

en produisoit les deux lumières ¹, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile, pour en venir à saint Chrysostôme ; mais après avoir fait voir auparavant que la foi de l'Orient étoit invinciblement et plus que suffisamment établie par les deux premiers.

Saint Augustin place en ce lieu l'autorité de saint Jérôme ², qui étoit comme le lien de l'Orient et de l'Occident, « à cause, » dit-il, « qu'étant célèbre par la connoissance, non seulement de la langue latine, mais encore de la langue grecque, et même de l'hébraïque, il avoit passé del'Eglise occidentale dans l'orientale pour y mourir à un âge décrépît dans les lieux saints et dans l'étude perpétuelle des livres sacrés. » Il ajoutoit, « qu'il avoit lu tous ou presque tous les auteurs ecclésiastiques, afin qu'on remarquât ce que pensoit un homme qui, ayant tout lu, ramassoit, pour ainsi dire, en lui seul le témoignage de tous les autres et celui de la tradition universelle.

C'est pourquoi il citoit souvent ce saint prêtre, et toujours avec le titre « d'homme très savant, » qui avoit lu « tant d'auteurs ecclésiastiques, tant d'expositeurs de l'Ecriture, tant de célèbres docteurs qui avoient traité toutes les questions de la religion chrétienne ³, » pour appuyer par son témoignage le consentement des anciens avec les nouveaux, et celui de toutes les langues.

Pour confirmer l'unanimité de l'Orient et de l'Occident, il montroit que les Pères de l'Occident qu'il produisoit, comme saint Hilaire et saint Ambroise, étoient connus de toute la terre. « Voici, » dit-il ⁴, « une autorité qui vous peut encore plus émouvoir. Qui ne connoît ce très vigoureux et très zélé défenseur de la foi catholique contre les hérétiques, le vénérable Hilaire, évêque des Gaules ? » L'Orient certainement le connoissoit bien, puisqu'il y avoit été rélégué pour la foi, et qu'il s'y étoit rendu très célèbre. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : « Osez accuser un homme d'une si grande réputation parmi les évêques catholiques ⁵ ; » et pour ce qui est de saint Ambroise : « C'est un homme, » disoit-il ⁶, « renommé par sa foi, par son courage, par ses travaux, par ses périls, par ses œuvres et par sa doctrine dans tout l'empire romain ; » c'étoit dire dans l'Eglise grecque autant que dans la latine. Il pouvoit encore nommer comme un lien de l'Orient et de l'Occident saint Irénée, qui, venu de l'Orient, nous avoit apporté ce qu'il y

¹ Cont. Jul. lib. I. c. v. n. 15, 16. — ² Ibid. c. vii. n. 34. — ³ De peccat. merit. et remiss. lib. III. cap. vi, vii. — ⁴ Cont. Jul. l. I. c. III. n. 9. — ⁵ Ibid. n. 10. — ⁶ Lib. I. c. III.

avoit appris aux pieds de saint Polycarpe, dont il étoit le disciple ; d'autant plus que ce saint martyr, je veux dire saint Irénée, étant, comme on sait, parmi les anciens le plus grand prédicateur de la tradition, on ne pouvoit pas le soupçonner d'avoir voulu innover, ou enseigner autre chose que ce qu'il avoit reçu presque des mains des apôtres.

XXI. Parfaite conformité des idées de ces Pères sur le péché originel, avec celles de saint Augustin.

Voilà pour ce qui regarde l'universalité et l'autorité des témoins de saint Augustin : mais pour y ajouter l'uniformité, il n'y a aucune partie de la doctrine de ce Père qu'on ne trouve dans leurs témoignages. Faut-il appeler le péché originel un véritable péché ? Qu'on lise dans saint Augustin ¹ le témoignage de saint Cyprien, de Rétice, d'Olympius, de saint Hilaire, de saint Ambroise, on l'y trouvera. Saint Cyprien dit en termes formels, que c'est un péché si véritable, qu'il ne faut rien moins aux petits enfants que le baptême *pour le remettre* ² : Réticius, de peur qu'on ne croie que la peine seule passe en nous, inculque avec une force invincible « le poids de l'ancien crime, les anciens crimes, les crimes nés avec nous ³ : » Olympius établit « par la mortelle transgression du premier homme, le vice dans le germe dont nous avons été formés, et le péché né avec l'homme ⁴. » S'il faut forcer tous ces passages, pour dire que par le péché on en doit entendre la peine, il n'y a plus rien dans l'Eglise qu'il faille prendre à la lettre, ni aucun acte pour établir la tradition, qui ne puisse être éludé : les principaux passages de l'Ecriture dont saint Augustin se servoit, étoient pour l'ancien Testament celui de David : *Ecce in iniquitatibus*, et pour le nouveau celui de saint Paul : *Per unum hominem*, etc. depuis le ✕ 12 jusqu'au ✕ 20 du chap. v de l'épître aux Romains.

Sur le premier passage, saint Augustin produisoit le témoignage de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Ambroise ; et sur le second, il alléguoit outre saint Ambroise, qui traduisoit et expliquoit expressément comme lui ce fameux *in quo*, tous les Pères qui reconnoissoient qu'en effet nous avons tous péché en Adam.

¹ Lib. I. c. iiii. — ² Ibid. n. 6. — ³ Ibid. I. c. iiii. n. 7. — ⁴ Ibid. n. 8

XXII. Les Pères cités par saint Augustin ont la même idée que lui de la concupiscence, et la regardent comme le moyen de la transmission du péché : fausses idées sur ce point de Théodore de Mopsueste excusé par M. Simon.

Une des parties les plus essentielles de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, c'est d'en expliquer la propagation par la concupiscence d'où tous les hommes sont nés, à l'exception de Jésus-Christ. Mais on trouvera cette vérité en termes précis dans les passages de saint Hilaire et de saint Ambroise, produits par ce Père ¹. Le premier, voulant expliquer la source de nos souillures, dit : *Que notre corps (où réside la concupiscence) est la matière de tous les vices, par laquelle nous sommes souillés et infectés*, ce qui nous fait bien entendre la vérité de cette parole du Sauveur : *Ce qui naît de la chair est chair*, ce qui naît de l'infection est infecté ; d'où il suit que celui-là seul ne l'est pas et ne le peut être, qui n'est pas né selon la chair, mais du Saint-Esprit : tout autre que lui a contracté en Adam l'obligation au péché. Ce principe est si véritable, que la pieuse opinion qui en exempte la sainte Vierge, est fondée sur une exception, qui en ce cas plus qu'en tout autre, affermit la règle. Ce que je dis, non pour entrer dans cette matière, qui n'est point de ce lieu, mais pour faire voir l'incontestable vérité du principe qu'on vient de voir de saint Hilaire.

Le même saint, voulant expliquer ailleurs comment Jésus-Christ est venu, ainsi que le dit saint Paul ², non dans la chair du péché, mais dans la ressemblance de la chair du péché, en rend cette raison, « que toute chair venant du péché et ayant été tirée du péché d'Adam, Jésus-Christ a été envoyé, non pas avec le péché, mais dans la ressemblance de la chair du péché ³. » Quand il dit « que la chair vient du péché, et qu'elle est tirée du péché d'Adam, » il veut dire manifestement qu'elle vient par la concupiscence, qui a sa source dans le péché d'Adam ; si bien que Jésus-Christ n'étant pas venu par la voie ordinaire de la sensualité ou de la concupiscence de la chair, il s'en suit qu'il n'a dû avoir que la ressemblance de la chair du péché, et non pas la chair du péché même : ce qui dans le fond n'est autre chose que ce qu'enseigne plus clairement saint Ambroise sur Isaïe, lorsqu'il dit : « Que le Fils de Dieu est le seul qui a dû naître sans péché, parce qu'il est le seul qui n'est pas né de la manière ordinaire ⁴. »

¹ Lib. n. contr. Jul. c. viii. n. 27. Hilar. Hom. in S. Job. quæ non extat. — ² Rom. viii. 3. — ³ Lib. i. cont. Jul. c. iii. n. 9. — ⁴ Apud August. lib. i. de nupt. et conc. cap. xxxv. n. 40. et contra Jul. lib. i. c. iv. n. 11.

En un mot, qui voudra faire un tissu de toute la doctrine de saint Augustin, n'a qu'à ramasser de mot à mot seulement ce qu'on trouvera dans les endroits que ce Père a cités de saint Ambroise : l'épreuve en sera facile, et la conséquence qu'il en faudra tirer est, qu'il n'y a rien de plus éloigné de l'esprit d'innovation que la doctrine de saint Augustin ; puisqu'il n'a fait, pour ainsi parler, que copier saint Ambroise son docteur, en se contentant de prouver, contre les pélagiens, ce qu'un si bon maître avoit enseigné en peu de mots avant la dispute.

Et sans ici nous attacher à saint Ambroise, tous les Pères, qui ont marqué (et tous l'ont fait) tous ceux, dis-je, qui ont marqué la propagation du péché originel par le sang impur et rempli de la corruption du péché d'où nous naissons, ont enseigné en même temps que ce péché passoit en nous par la concupiscence, qui seule infecte le sang d'où nous sortons ; en sorte que la maladie que nous contractons en naissant, et qui nous donne la mort, vient de celle, qui non seulement demeure toujours dans nos pères, mais encore qui agit en eux lorsqu'ils nous mettent au monde.

C'est le péché originel pris en ce sens, venant de cette source et par cette propagation, que Théodore de Mopsueste attaquoit visiblement en la personne de saint Augustin. C'est ce qu'à l'exemple des pélagiens il appeloit un manichéisme ; et quand M. Simon prétend l'excuser, en disant qu'il n'attaque que le péché originel que, selon les idées de saint Augustin, c'est lui chercher une excuse, non pas contre saint Augustin, mais contre tous les anciens, dont ce Père n'a fait que suivre les traces.

XXIII. Saint Justin, martyr, enseigne comme saint Augustin, non seulement que la peine, mais encore que le péché même d'Adam a passé en nous : la preuve de la circoncision est employée pour cela par le même saint, aussi bien que par saint Augustin.

Dans ce petit nombre de témoins que saint Augustin a choisis, ce Père a raison de dire qu'on entend toute la terre, et l'on peut tenir pour assuré, non seulement que tous les autres auront tenu le même langage, mais encore que ceux-ci même auront souvent répété une vérité si célèbre. En effet, si, pour achever la chaîne des Pères que ce saint docteur a commencée sur cette matière, nous remontons encore plus haut, nous trouverons saint Justin, plus ancien que saint Irénée, qui nous dira, que nous sommes tombés par Adam, non seulement dans

la mort qui est la peine, mais encore dans l'erreur, dans la séduction que le serpent fit à Eve ¹, qui est la coulpe; et si cela n'est pas assez clair, il dira encore que Jésus-Christ seul est sans péché ², ou, ce qui est beaucoup plus exprès, que lui seul est né sans péché ³, ce qu'il confirme par le sacrement de la circoncision et par la menace d'exterminer tous ceux qui ne seroient pas circoncis au huitième jour. Cette preuve de saint Augustin, tant blâmée et si souvent attaquée par M. Simon ⁴, se trouve pourtant dans un Père d'une aussi grande antiquité que saint Justin ⁵: elle se trouve dans saint Chrysostôme, ainsi que saint Augustin l'a remarqué ⁶, et dans beaucoup d'autres; et sans nous arrêter à cette dispute, quand ce saint martyr saint Justin dit que Jésus-Christ seul est né sans péché, veut-il dire qu'il est né sans la peine du péché et sans la mort? au contraire, c'est en cela qu'il a été notre Sauveur, que portant la peine sans le péché, il efface actuellement le péché dans cette vie pour en ôter la peine en son temps. Donc, excepté lui, tout doit naître dans le péché, et lui seul a dû n'y pas naître, parce que lui seul est né sans que la concupiscence ait eu part à sa conception.

XXIV. Saint Irénée a la même idée.

Un peu après saint Justin vient saint Irénée, cité par saint Augustin, il nous sera une preuve, que plus on lit les auteurs, plus on y découvre la tradition d'un péché originel proprement dit. Saint Augustin en a rapporté deux passages ⁷, dont le premier parle de la plaie de l'ancien serpent guérie par Jésus-Christ, qui donne la vie aux morts. Voudra-t-on dire que le Fils de Dieu, lorsqu'il donne la vie aux morts, ne guérit que la mort du corps? N'est-ce pas à l'âme qu'il donne la vie? C'étoit donc à la vie de l'âme que cette plaie de l'ancien serpent portoit le coup; mais quand on chicanera sur un passage si clair, que répondra-t-on au même Père qui enseigne ⁸ « que Jésus-Christ est venu sauver tous les hommes? oui, dit-il, tous ceux qui renaissent en Dieu par le baptême, et les petits enfants, et les jeunes gens, et les vieillards; et c'est pour cela qu'il a passé par tous les âges, petit enfant dans les

¹ Dial. cum Try ph., pag. 316. — ² P. 336. — ³ Ibid. p. 241. — ⁴ Ibid. 299. — ⁵ Ibid. 241, 246. — ⁶ Cont. Jul. l. II. c. VI. n. 18. — ⁷ Cont. Jul. l. I. c. III. Irén. l. IV. c. V. — ⁸ Lib. II. c. XXXIX.

petits enfants , sanctifiant cet âge et le sauvant , » comme il vient de dire : de quoi ? sinon du péché par la grâce du baptême ? Voilà donc un véritable péché , qui ne peut être remis aux enfants qu'en leur donnant le sacrement de renaissance , qu'on ne peut donner et qu'on ne donne jamais qu'en rémission des péchés , et encore dans la même vue : les hérétiques qui disent qu'il n'est pas né véritablement , mais seulement d'une « naissance apparente , *putative* , prennent la défense du péché ¹ , » ce qu'il explique aussitôt après , en disant : Qu'en passant par tous les états de la vie humaine , « il a renouvelé son ancien ouvrage , en ce qu'il a donné la mort au péché , ôté la mort et vivifié l'homme. » Voilà donc l'ordre de la rédemption. Jésus-Christ n'a ôté la mort qu'après avoir premièrement ôté le péché ; et ne vivifie que ceux qui sont morts ; non seulement de la mort du corps , mais encore de celle de l'âme.

XXV. Suite de saint Irénée : la comparaison de Marie et d'Eve : combien elle est universelle dans tous les Pères : ce qu'elle induit pour établir un véritable péché.

Pour venir au second passage cité par saint Augustin : quand on y verra « ce lien qui astreignoit à la mort tout le genre humain , par la désobéissance d'Eve , et dont nous sommes délivrés par l'obéissance de Marie ² , » chicauera-t-on , en disant : Que ce lien nous astreignoit à la peine et non à la coulpe , et que l'obéissance de Marie n'a fait qu'ôter les mauvais effets de la désobéissance d'Eve ! Mais s'il ne s'agissoit que des effets , et que le péché d'Eve ne fût pas le nôtre , pourquoi ce Père avoit-il appelé , un peu au dessus ³ , la désobéissance d'Eve « *notre désobéissance* , » que Marie a guérie en obéissant ? Pourquoi , disoit-il dans le même endroit , « que le bois nous avoit rendu ce que nous avions perdu par le bois où pendoit le fruit défendu ? » Si Jésus-Christ , à l'arbre de la croix , nous a rendu la vie de l'âme et celle du corps , nous avons donc perdu l'une et l'autre à l'arbre qui nous avoit été interdit. « Jésus-Christ , » dit saint Irénée ⁴ , « est le premier des vivants , comme Adam est le premier des mourants. » Jésus-Christ n'est-il le premier des vivants que selon le corps ? Adam n'est-il pas aussi le premier qui est mort dans l'âme ? C'étoit donc à la mort de l'âme

¹ Lib. III. c. xx. — ² Ibid. v. c. xix. — ³ Ibid. c. xvi. — ⁴ Ibid. III. c. xxxiii

qu'*Eve nous avoit liés par son incredulité*, puisque c'est de la mort de l'âme que *Marie nous a délivrés par la foi*. Enfin, toute la suite du discours et l'esprit même de la comparaison entre Jésus-Christ et Adam, tant inculquée par ce saint martyr, après saint Paul, fait voir, que comme ce ne sont pas les seuls fruits de la justice, mais la justice elle-même que nous possédons en Jésus-Christ, ce ne sont pas aussi seulement les peines du péché, mais le péché même dont nous héritons en Adam.

Je remarquerai en passant, que cette comparaison de Jésus-Christ avec Adam, et de Marie avec Eve, se trouve dans tous les Pères; dès la première antiquité, par exemple dans Tertulien¹, mais toujours pour faire voir « que la foi et l'obéissance de la sainte Vierge avoit effacé tout le péché qu'Eve avoit commis en croyant au serpent : *Quod illa credendo deliquit hæc credendo deleuit*; et le dessein est partout de faire voir un véritable péché remis, non point seulement à Eve qui l'avoit commis, mais à toute sa postérité, qui y avoit part.

XXVI. Beau passage de saint Clément d'Alexandrie.

L'un des plus anciens auteurs, après saint Justin et saint Irénée, c'est saint Clément, prêtre d'Alexandrie, qui parle ainsi dans son *avertissement aux Gentils*², en expliquant les mauvais effets du plaisir des sens : *L'homme qui étoit libre à cause de sa simplicité* (Dieu l'ayant créé simple et droit, ainsi qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste) *s'est trouvé lié aux péchés* (par la volupté), *et notre Seigneur l'a voulu délivrer de ses liens*³. On voit que ce n'étoit pas seulement aux peines, mais encore au péché qu'il étoit lié, et que c'est de ce lien que Jésus-Christ l'a délivré. Qui dit l'homme, dit ici sans contetsation tout le genre humain. Adam n'est pas le seul lié au péché, ni le seul que Jesus-Christ est venu délié; tous les hommes sont regardés en Adam comme un seul pécheur, et en Jésus-Christ comme un seul affranchi par l'unité du même corps et l'influence du même esprit.

Il enseigne, dans le *Pédagogue*⁴, que le baptême est appelé « un lavoir, parce qu'on y lave les péchés, et une grâce, parce qu'on y remet la peine qui leur est due. » Il fait donc voir qu'on

¹ De Carne Christ. cap. xvii. — ² Admon. ad. Gent. pag. 51. — ³ Eccles. vii. 30. — ⁴ Pedag. i. 6.

ne vient dans ce sacrement à la rémission de la peine, que par celle de la coulpe, et selon la doctrine de saint Augustin et du concile de Carthage, que le baptême seroit faux dans les enfants si l'on n'y trouvoit l'une et l'autre.

Après avoir rapporté dans le troisième livre des Tapisseries ¹ le sentiment de Basilide, qui condamnoit la génération des enfants, à quoi cet hérésiarque faisoit servir le passage de Job, où il est porté *que nul n'est exempt de tache, pas même l'enfant d'un jour*; et le verset où David confesse *qu'il a été conçu dans les péchés*, il conclut : *Qu'encore qu'il soit conçu dans les péchés, il n'est pas lui-même dans le péché*, ce qui seroit contradictoire, si on n'expliquoit, qu'il n'est point dans un péché qui vienne de lui, quoiqu'il soit dans un péché qui vient d'un autre.

On trouve même en termes formels cette distinction dans ce savant auteur, au quatrième livre des Tapisseries, où il est porté ² : « Que l'enfant, à la vérité, n'a point péché, mais actuellement et en lui-même *ενεργῶς ἐν ἑαυτῷ*. » Il est vrai que ces paroles sont de Basilide; mais saint Clément ne les contredit pas et ne reprend, dans le discours de cet hérétique, que de dire *qu'on a commis des péchés dans une autre vie précédente*, laissant tout le reste en son entier, comme en effet il n'y a rien que de véritable.

Et le même Père fait bien voir qu'à la réserve de cette autre vie, et des péchés qu'on y pourroit avoir commis, la doctrine de Basilide étoit véritable, puisque dans le troisième livre des mêmes Tapisseries, il enseigne qu'un prophète reconnoît « des impiétés dans les enfants qui étoient le fruit de ses entrailles ³, » et qu'il appelle de ce nom *d'impiété*, non pas la génération en elle-même, ni ces paroles *croissez et multipliez*, prononcées de la bouche de Dieu; « mais dit-il, les premiers appétits qui nous viennent de notre naissance *ex γενέσεως*, » et qui nous empêchent de connoître Dieu.

Par là donc il a désigné la concupiscence que nous apportons en naissant. Il l'appelle une impiété, non point en acte formé, mais quant à la tache qui nous en demeure en habitude, en puissance, en inclination; et cela qu'est-ce autre chose que le fond du péché originel, puisque, selon saint Augustin ⁴, c'est à ce fond qu'adhère la tache qui est effacée dans le baptême.

¹ P. 342. — ² Ibid. 369. — ³ Lib. III. 342. — ⁴ De nupt. et conc. I. 11. 1. ad Bonif. Cont. Jul. III, IV, 7. Op. imp. I. I, II, etc.

XXVII. Que la concupiscence est mauvaise; que par elle nous sommes faits un avec Adam pécheur; et qu'admettre la concupiscence, c'est admettre le péché originel: doctrine mémorable du concile de Trente sur la concupiscence.

Il faut donc ici remarquer que tous les passages (qui sont finis) où nous trouvons la concupiscence, comme un mal venu d'Adam inhérent en nous, nous montrent dans tous les hommes le fond du péché originel; cette concupiscence étant le mal même dont saint Paul a dit : « Le mal réside en moi, ou le mal y est attaché, y est inhérent, *malum mihi adjacet* ¹. » Le cardinal Bellarmin prouve par ce passage et par beaucoup d'autres, *que la concupiscence est mauvaise* ². Comme elle est inséparable de notre naissance, et qu'elle vient, avec la vie, d'Adam devenu pécheur, elle nous fait un avec lui en cette qualité, et contient tout son péché en elle-même. C'est pourquoi saint Clément d'Alexandrie l'appeloit une *impiété*. C'est aussi ce qui faisoit dire à saint Grégoire de Nazianze, *qu'elle desiroit toujours le fruit défendu* ³. Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être appelée péché, décide à la vérité, qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, *NON VERE ET PROPRIE*; mais c'est, dit-il ⁴, *dans les baptisés, IN RENATIS*; ce qui semble indiquer que dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore, et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine. C'est la doctrine constante de saint Augustin, dans laquelle on a déjà vu, et on verra de plus en plus, qu'il n'ajoute rien à la tradition des saints qui l'ont précédé.

XXVIII. Passages d'Origène : vaines critiques sur ces passages, décidées par son livre contre Celse : que cet auteur ne rapporte pas à une vie précédente, mais au seul Adam le péché que nous apportons en naissant : pourquoi saint Augustin n'a cité ni Origène ni Tertullien.

Nous pouvons ranger Origène après son maître Clément d'Alexandrie. Les témoignage de cet auteur pour le péché originel sont si exprès, que ceux mêmes de saint Augustin ne le sont pas plus, et en si grand nombre, qu'il ne faut pas entreprendre de

¹ Rom. VII. 21. — ² De amiss. gr. et stat. pecc. l. VI. cap. XIV. — ³ Tom. I. p. 93. Carm. — ⁴ Sess. V. can. 5.

les copier tous. Tout le monde sait ceux des homélies viii et xii sur le Lévitique ¹, du traité ix sur saint Matthieu ², du traité xiv sur saint Luc ³, où il est parlé du baptême des petits enfants en rémission des péchés et des souillures de leur naissance, dont ils ne peuvent être purifiés que par le baptême, conformément à cette parole de notre Seigneur : « Si on ne renaît d'eau et du Saint-Esprit, on n'entre pas dans le royaume de Dieu. » On voit aussi par le livre v, sur l'épître aux Romains ⁴, que par εφ' ᾧ il a entendu *in quo* avec la Vulgate, et non pas QUATENTUS ou EO QUOD, à cause que, comme le vouloient les pélagiens : par où il établit que tous les hommes ont été dans le paradis en Adam. Il enseigne dans le même endroit, que la mort qui a passé à tous les hommes par Adam, est celle de l'âme, par conséquent le péché, d'où suit en tous la mort du corps.

On fait diverses critiques sur quelques uns de ces passages d'Origène, et il y en a qui veulent qu'une partie ne soit pas de lui ⁵, comme ceux sur le Lévitique. On dit aussi, après saint Jérôme, que les péchés qui sont remis par le baptême, sont attribués par Origène à une vie précédente ; mais cela ne se trouvera pas, et Origène les attribue constamment au péché d'Adam. Pour la critique qui ôte à Origène les homélies sur le Lévitique, elle n'est pas suivie ; car tout y ressent Origène ; et quoi qu'il en soit, la difficulté est levée, puisqu'il dit la même chose dans les autres homélies, comme sur saint Matthieu et saint Luc. Les livres sur l'épître aux Romains, traduits par saint Jérôme, ne sont ni douteux ni suspects, et ne souffrent point de réplique. Origène y réfute même ceux qui vouloient trouver dans une autre vie, qui précédoit celle-ci, le péché que nous apportons en naissant ⁶.

Mais ce qui finit toutes les critiques sur le sujet d'Origène, c'est sa doctrine constante dans son livre contre Celse, où nous avons le grec de ce grand auteur, sans qu'il faille nous en rapporter à ses interprètes. Il enseigne premièrement que *nul homme n'est sans péché*, et que nous sommes tous pécheurs *par nature* : secondement, que nous le sommes *par naissance*, et ce qui est décisif, que c'est « pour cela que la loi ordonne qu'on offre pour les enfants nouvellement nés le sacrifice pour le péché, à cause qu'ils ne sont point purs de péché, et que ces paroles de David : *J'ai été conçu en iniquité*, leur conviennent en cet

¹ T. I. p. 89, 90, 102. — ² Ibid. II. p. 49. — ³ Ibid. 142. — ⁴ Ibid. 34, 342, 343, 348. — ⁵ Card. Norris, lib. I. c. I. p. 5, 6. — ⁶ P. 344, 352, 353. — ⁷ Ibid. III. p. 149, 150, 151.

état ¹. » Nous avons remarqué ailleurs ² deux autres passages, où cet auteur entend du péché originel ce célèbre verset de David ; mais celui-ci qui est le plus décisif, à cause du *livre* où il se trouve, nous avoit échappé. Troisièmement, il regarde la nature raisonnable comme corrompue et *pécheresse* ³, ce qui emporte un véritable péché commun à toute notre nature. Quatrièmement, Origène rapporte toujours cette tache originelle au péché d'Adam ⁴, ce qui ne laisse aucun doute du sentiment de ce grand homme.

Il est vrai que sur l'épître aux Romains, en racontant toutes les manières dont Adam a pu nuire à sa postérité, il remarque entre les autres, celle que les pélagiens ont suivie depuis, c'est à dire, celle de l'exemple qu'il nous a laissé de désobéir ; mais c'est en présupposant, là, et partout ailleurs, une autre manière de nous nuire, en faisant passer à nous par la naissance, un véritable péché, qu'il falloit laver par le baptême, même dans les petits enfants.

Il est vrai encore qu'Origène a reconnu dans les âmes une vie, qui a précédé celle où elles se trouvent unies à un corps mortel ; car il la croyoit nécessaire pour justifier la diversité infinie des peines et des états dans la vie humaine, lesquels il ne croyoit pas pouvoir rapporter au seul péché originel, qui étoit commun à tous. Il disoit donc que la cause de cette inégalité étoient les divers mérites dans une vie précédente ; mais il ne se trouvera pas qu'il ait une seule fois allégué cette raison, quand il a parlé de ce péché que nous apportons en naissant. et qu'il falloit expier par le baptême ; au contraire, nous avons vu qu'il l'a toujours rapporté au premier Père ; et lorsque saint Jérôme lui attribue autre chose ⁵, c'est plutôt une conséquence qu'il remarque qu'on eût pu tirer de ses principes, qu'une doctrine qu'il ait jamais enseignée.

Au reste, d'autres que nous, et entre autres le P. Garnier après le P. Petau, si je ne me trompe, ont fait voir que les pélagiens, loin d'avoir prétendu suivre Origène, se glorifioient de combattre ses erreurs ; et quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'ils ne peuvent avoir pris de lui leur doctrine contre le péché originel ; puisque ce grand homme avoit établi la sienne dans les mêmes termes dont saint Augustin s'est servi, et avec toute l'évidence qu'on a vue.

Que si ce Père n'a pas employé l'autorité d'Origène, non plus

¹ Lib. vii. p. 365, 366. — ² Suppl. in Psal. tom. i. — ³ Lib. iv. p. 229. — ⁴ Ibid. p. 291. Lib. vii. p. 350, 351, 366. — ⁵ Dial. iii.

que celle de Tertullien, c'est qu'ils étoient des auteurs flétris ; le premier, par le jugement de Théophile d'Alexandrie, confirmé par celui du pape saint Anastase, et le second, par son schisme ; mais comme ce n'est point sur cet article que ces grands auteurs ont été notés, et qu'au contraire ils l'ont expliqué selon toutes les règles de la tradition, on peut très bien les employer pour en expliquer la suite.

XXIX. Tertullien exprime de mot à mot toute la théologie de saint Augustin.

Outre le passage de Tertullien qu'on a déjà remarqué¹ en parlant de saint Irénée, nous trouvons encore dans ce grave auteur², « que la raison nous venant de Dieu, ce qu'il y a en nous contre la raison nous est venu par l'instinct du diable, et que ce n'est autre chose que cette première faute de la prévarication d'Adam, *primum illud prævaricationis admissum*, qui depuis est demeurée inhérente en nous, et nous a passé en nature, *adolevit et coadolevit ad instar naturalitatis*, à cause qu'elle est arrivée au commencement de la nature même, *in primordio naturæ*. » Il faut entendre par ce terme *primordium*, non seulement le commencement par l'ordre des temps, mais encore le commencement par principe et par origine ; et cela n'est autre chose que de reconnoître « ce grand changement arrivé, et dans notre corps et dans notre âme, au commencement et dans la source du genre humain, » que saint Augustin a eu à défendre contre les pélagiens. On ne pouvoit pas connoître mieux cet *in quo* de l'épître aux Romains, ni dire plus fortement que nous avons tous péché en Adam, qu'en disant que son péché nous étoit passé *en nature*³ ; et la conséquence naturelle de ce grand principe, est celle que Tertullien reconnoît aussi dans la suite, « que les enfants, » même « des fidèles, naissoient impurs : que pour cela Jésus-Christ a dit, que si on ne renaîsoit de l'eau et du Saint-Esprit, on n'auroit point de part à son royaume ; et qu'ainsi toute âme étoit réputée être en Adam jusqu'à ce qu'elle soit renouvelée en Jésus-Christ. » Être en Adam, n'est pas seulement être dans la peine, mais encore être dans la malédiction, dans la damnation, dans la perte, dans le péché ; et c'est pourquoi il ajoute : Que toute âme « est pécheresse, à cause de son impureté, et le demeure toujours, jusqu'à ce qu'elle soit régénérée par le baptême. » Ce sacre-

¹ Ci dessus, ch. xxv. — ² De anima, c. xvi. — ³ Ibid. c. xl.

ment n'ôte point la mort, il n'ôte point le fond de la concupiscence. Si donc le baptême ôte à l'âme quelque tache, on n'en voit point d'autre que celle du péché, « qu'elle contracte, » dit Tertullien, « par son union avec la chair, à cause, » continue-t-il, « de la convoitise par laquelle elle convoite contre l'esprit, » ce qui « la rend pécheresse » autant que la chair le peut être.

Voilà toute la théologie du péché originel aussi clairement expliquée, qu'auroit pu faire saint Augustin, depuis la dispute des pélagiens : Voilà le péché qui passe *en nature* à tous les hommes : en voilà la propagation par la concupiscence de la chair : en voilà la rémission dans le baptême, et je ne sais plus rien à y ajouter.

XXX. Erreur des nouveaux critiques, qu'on parloit obscurément du péché originel avant saint Cyprien : suite des passages de Tertullien, que ce saint appeloit son maître : beau passage du livre *De pudicitia*.

On ne voit donc pas pourquoi nos critiques ont voulu insinuer qu'on ne parloit qu'obscurément de cette doctrine avant saint Cyprien. Il est vrai qu'il n'y a rien de plus net que ces paroles de ce saint martyr, citées par saint Augustin¹, que nous devons baptiser les enfants, parce *qu'autant qu'il est nous, nous ne devons perdre aucune âme* : par où il montre que l'âme est perdue sans le baptême ; ce qu'il appuie en disant : « Que les enfants nouvellement nés, qui n'avoient péché qu'à cause qu'étant engendrés d'Adam selon la chair, ils avoient par contagion contracté la mort ancienne par leur première naissance, devoient être d'autant plus tôt reçus à la rémission des péchés, qu'on leur remettoit, non pas leurs propres péchés, mais des péchés étrangers, » c'est à dire, tous les péchés d'orgueil, de révolte, d'intempérance et d'erreur qui se trouvent dans le seul péché du premier père.

Tout est compris dans ce peu de mots de saint Cyprien, c'est à dire, tant le péché même, que la naissance charnelle, et en elle la concupiscence, par où il étoit transmis : mais tout ce qu'on trouve de si précis dans ces paroles de saint Cyprien, avoit précédé, et peut-être plus formellement dans celle de Tertullien, que ce saint martyr ne dédaignoit pas d'appeler son maître.

Par la force du même principe, le même Tertullien explique

¹ L. III. de pecc. mer. c. III. cont. Jul. l. I. c. III. Epist. an fid.

cette *ressemblance de la chair du péché* ¹, que saint Paul a reconnue dans notre Seigneur, et saint Augustin n'en parle pas autrement que lui.

On pourroit faire un volume des autres passages du même Tertullien. Je remarquerai seulement qu'il nous fait sentir, comme ont fait aussi tous les anciens, que nous avions commis le même péché que notre premier père, que nous avions avec lui étendu le bras au bois défendu, que nous y avions goûté une pernicieuse douceur ², ce qui est toujours cet *in quo* de saint Paul ; enfin, qu'avant le baptême notre chair « étoit en Adam dans son vice, dans le poison, dans la corruption de la convoitise, dans les taches et dans les ordures du premier péché, que l'eau du baptême n'avoit point encore lavées : » et que cette corruption passoit en nous « par l'impureté contagieuse du sang d'où nous sommes conçus, et par la noirceur de la concupiscence : » le baptême n'en ôtoit pas le fond, il n'en ôtoit que la tache, la coulpe, le *reatus*, comme parle saint Augustin. Il y a donc une tache, un *reatus*, une coulpe héréditaire ? Qu'y a-t-il à ajouter à cette doctrine ?

Il ne faut donc pas s'étonner si saint Cyprien avec son concile de soixante-six évêques, consulté sur le baptême des petits enfants, que quelques uns vouloient différer au huitième jour, à l'exemple de la circoncision, résout cette question, ainsi que l'a remarqué saint Augustin ³, par la doctrine du péché originel, comme par un principe constamment reçu, et « sur lequel il n'y avoit jamais eu de contestation ni aucune consultation à faire, puisqu'il étoit regardé de tous comme certain et indubitable. » On voit en effet que ce saint martyr ne fait que dire et appliquer au sujet ce qui avoit été enseigné par les Pères précédents ; et l'avantage qu'on tire de sa lettre synodique n'est pas d'y apprendre quelque chose de nouveau sur ce dogme, mais de le voir établi *comme certain et incontestable* ⁴ par l'autorité de tout le concile d'Afrique, qui avoit à sa tête un si grand docteur.

XXXI. Réflexions sur ces passages qui sont des trois premiers siècles : passages de saint Athanase dans le quatrième.

Nous ne sommes qu'au troisième siècle de l'Eglise, et on y voit déjà sans le moindre doute, et autant en Orient qu'en Oc-

¹ De carn. Christ. c. xvi. — ² De pudic. — ³ De pecc. mer. l. III. c. v. n. 10. p. 75 — ⁴ Aug. ibid.

cident, la tradition du péché originel ; je dis du péché originel dans le sens et dans l'esprit de saint Augustin, et des conciles d'Afrique, d'Orange et de Trente : on voit déjà des conciles en faveur de ce dogme. On a vu, sur la fin du troisième siècle, et au commencement du quatrième, Réticius, évêque d'Autun, cité par saint Augustin : on a vu, dans le même Père, Olympius, évêque d'Espagne. Il n'a point produit saint Athanase, dont il y a apparence que les ouvrages étoient rares en Occident, et n'avoient point été traduits ; mais il n'est pas moins exprès que les autres Pères ; puisqu'il dit que *le genre humain avoit prévariqué en Adam, que de là nous étoit venue la concupiscence*¹ : que Jésus-Christ étoit mort sur le Calvaire, où les *maîtres des Hébreux*, et leur tradition, *marquoient le sépulcre d'Adam*, afin d'*abolir son péché*², non seulement dans sa personne, mais encore *dans toute sa postérité*³. Ainsi le péché d'Adam n'étoit pas seulement le sien, mais celui de tous ses enfants. Nous avons tous péché en lui selon cet *in quo* de l'apôtre, que nous trouvons trop souvent pour avoir besoin de rénavant de le répéter ; et si ce Père raconte dans la suite que Jésus-Christ nous délivre de la mort, c'est après avoir supposé qu'il nous délivre, aussi bien qu'Adam, du péché même qui en est la cause.

XXXII. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Augustin nous fait paroître dans la suite du quatrième siècle, comme les deux yeux de l'Orient, en la personne de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Il cite à la vérité un beau passage du premier, où il paroît « que nous avons été intempérants en Eve et en Adam, et chassés en eux du paradis⁴. » C'est quelque chose de fort ; puisqu'on y voit non seulement la mort et les autres peines du corps, mais le péché même d'Adam et l'exclusion du paradis ; c'est à dire la mort de l'âme, et l'exclusion de l'éternelle félicité passée à tous ses enfants. Mais qui veut voir la vérité toute nue, sans avoir besoin ni de former un raisonnement, ni de tirer une conséquence, n'a qu'à lire ce passage du livre premier du Baptême⁵ : « Ces paroles de notre Seigneur, *Il faut naître encore une fois*, signifient, dit-il, la correction et le changement de notre première nais-

¹ 1. Tom. Orat. cont. Gent. pag. 456. — ² De Incarn. 57. — ³ De Pass. et Cruc. — ⁴ Hom. 1. de jejun. T. 1. 322. Aug. lib. 1. cont. Jul. v. — ⁵ Ibid. l. 1. cap. 11. p. 649, 650.

sance dans l'immondice des péchés, selon cette parole de Job : *Nul n'est pur de tache, pas même l'enfant d'un jour* ¹; et celle-ci de David : *J'ai été conçu en iniquité* ², etc., et cette autre de saint Paul : *Tous ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu* ³; » où il parle si clairement d'un véritable péché, que ce seroit obscurcir cette vérité que de l'expliquer davantage. Il dit ensuite que de naître de l'eau, c'est, selon saint Paul, mourir au péché; d'où il s'ensuit, conformément à la décision du concile de Carthage ⁴, que la forme du baptême seroit fautive dans les enfants, s'il n'y avoit un péché auquel ils doivent mourir dans ce sacrement.

Pour saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin en rapporte des paroles claires ⁵, et entre autres celles d'une oraison sur le baptême que nous n'avons plus, où il prouve, comme vient de faire saint Basile, la vérité de cette sentence de notre Seigneur : *Si l'on ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, etc.*, « parce que c'est dans le baptême qu'on lave les taches de notre première naissance, dont il est écrit : *Nous sommes conçus dans le péché, etc.* » Mais nous avons entre les mains ses autres ouvrages, où il appelle le péché d'Adam *notre premier péché*, et où il dit : « Que nous avons goûté en Adam le fruit défendu : qu'en lui nous avons violé la loi de Dieu, et qu'aussi nous avons été chassés en lui du paradis, » par où les Pères entendent toujours la vie et le séjour des enfants de Dieu. Il prouve aussi, par cette raison, qu'il faut baptiser les enfants *en cas de péril* ⁶, et il répond à ceux qui prenoient occasion de différer leur baptême à cause que Jésus-Christ n'a été baptisé qu'à trente ans, qu'il a été libre de prolonger son baptême à celui « qui étant la pureté même n'avoit rien à purifier, à qui par conséquent le baptême n'étoit pas nécessaire; mais qu'il n'en étoit pas ainsi de nous qui étions nés par la corruption ⁷. On trouve aussi dans le même lieu ⁸ la pratique des exorcismes qui préparoient au baptême, ce qui n'étoit autre chose qu'une reconnaissance publique que tous ceux qu'on baptisoit, et par conséquent les enfants, puisqu'on ne les baptisoit pas dans une autre forme, étoient sous la puissance du démon.

On peut voir encore le premier discours, c'est à dire l'apologie de ce Père ⁹, où attribuant à l'homme avant le baptême tout ce qu'Adam a fait de mal, et à l'homme depuis le baptême

¹ Job. XIV. 4. — ² Ps. L. 7. — ³ Rom. II. 23. — ⁴ Can. II. — ⁵ Ibid. — ⁶ Orat. XL. p. 648, 653. — ⁷ Ibid. 658. — ⁸ Ibid. 657. — ⁹ Orat. I. p. 11, 12.

tout ce que Jésus-Christ a fait de bien, il montre que le péché qui nous vient de l'un est aussi véritable en nous, que la justice qui nous vient de l'autre; ce qui est le raisonnement de tous les Pères, à l'exemple de saint Paul.

XXXIII. Saint Grégoire de Nysse.

Il n'est pas possible que saint Grégoire de Nysse, dans une matière si essentielle à la religion, se soit séparé de saint Basile son frère, qu'il appelle aussi son maître, et de saint Grégoire de Nazianze avec lequel il étoit uni, comme tout le monde sait. Cependant on pourroit être étonné de trouver dans son grand Catéchisme une longue instruction sur le baptême, dans laquelle il n'entre pas un mot du péché originel. Il y tourne toute sa pensée à l'instruction des adultes, qui faisoient peut-être alors le plus grand nombre de ceux que l'on baptisoit; mais ce qu'il ne marque pas dans l'explication du baptême, il le marque dans l'explication de l'eucharistie, où pour expliquer pourquoi Jésus-Christ entre en nous par la manducation réelle et substantielle de son corps, il dit « que comme le mal a pénétré au dedans, lorsque nous avons goûté le fruit défendu, il falloit que le remède y entrât aussi ¹. » Il prononce ailleurs que « la chair est assujettie au mal à cause du péché : que la mort est venue par un homme, et le salut par un homme aussi ² : » ce qui étend aussi loin la perte en Adam que le salut en Jésus-Christ : *qu'une femme (la sainte Vierge) a délivré une femme*, c'est à dire Eve et ses enfans, *et qu'introduisant la justice en Jésus-Christ, elle a préparé le péché qu'une autre femme avoit introduit* : que Jésus-Christ a reçu le baptême *afin de relever celui qui étoit tombé, et de confondre celui qui l'avoit abattu*, c'est à dire le diable, *qui, dit-il, a introduit le péché*. C'en est assez pour montrer qu'il ne dégénéroit pas de la doctrine de l'antiquité, qui paroît si manifeste dans ceux de son siècle avec qui il avoit le plus de liaison.

Je ne crois pas pouvoir ajouter rien de considérable aux passages de saint Hilaire et de saint Ambroise, que saint Augustin a rapportés, et ainsi il ne me reste plus, pour achever le quatrième siècle, que d'examiner avec lui les endroits de saint Chrysostôme, ce qui fera la principale matière du livre suivant.

¹ Catech. magna. c. xxxvii. T. III. p. 102, et seq. — ² De virg. ibid. 152.

LIVRE IX.

Passages de saint Chrysostôme, de Théodoret, de plusieurs autres concernant la tradition du péché originel.

CHAPITRE PREMIER. Passage de saint Chrysostôme, objecté à saint Augustin par Julien.

Après que saint Augustin nous a menés par les témoignages, tant de l'Orient que de l'Occident; jusqu'au temps de saint Chrysostôme, qui étoit le seul des Pères qu'on lui objectoit, il vient aux sentiments de ce grand homme, et non content d'avoir démontré par la méthode qu'on a vue, qu'il n'est pas possible que sa doctrine ait dégénéré de celle de tous les autres saints, il répond aux objections qu'on tiroit de ses écrits, et en même temps il prouve à son tour, qu'en effet il a reconnu dans tous les hommes, non seulement la peine, mais encore la culpé même du péché d'Adam. Suivons la méthode de ce saint, et proposons avant toutes choses le passage de saint Chrysostôme que Julien objectoit.

Il étoit tiré d'une homélie sur les néophytes, c'est à dire sur les nouveaux baptisés, que nous n'avons plus; et on y lisoit ces paroles selon la traduction que Julien proposoit¹ : « Il y en a qui se persuadent que la grâce du baptême consiste toute dans la rémission des péchés; mais nous venons d'en raconter dix avantages. C'est aussi pour cette raison que nous baptisons les enfants, quoiqu'ils ne soient point souillés par le péché, pour leur donner ou leur ajouter la sainteté, la justice, l'adoption, l'héritage, la fraternité de Jésus-Christ, l'honneur d'être ses membres, et d'être la demeure du Saint-Esprit. » La force de ce passage consistoit en ce que saint Chrysostôme sembloit vouloir dire qu'on baptisoit les enfants, non point pour les laver du péché qu'ils n'avoient pas, mais pour leur donner les grâces annexées à ce sacrement.

¹ Cont. Jul. l. 1. c. vi. n. 21.

II. Réponse de saint Augustin : passage de l'homélie qu'on lui objectoit, par où il en découvre le vrai sens.

Sur ce passage de saint Chrysostôme, saint Augustin fait trois choses : la première, il corrige la traduction de Julien : secondement, il fait voir le sens véritable de saint Chrysostôme : en troisième lieu, il prouve ce sens par la suite de l'homélie sur les nouveaux baptisés, qui étoit celle qu'on lui objectoit. Nous commencerons par ce dernier endroit de la réponse, parce qu'il fait voir la solidité des deux autres. Voici donc dans cette homélie les paroles de saint Chrysostôme dont saint Augustin nous rapporte le grec, que nous n'avons plus, et qu'il traduit ainsi de mot à mot¹ : « Jésus-Christ est venu une fois, il a trouvé notre cédule ou obligation paternelle, *chirographum paternum* qu'Adam a écrite : celui-ci a établi le commencement de la dette, nous l'avons augmentée par nos péchés postérieurs : *ille initium induxit debiti, nos fœnus auximus posterioribus peccatis*. Le passage est évident : les termes sont clairs. *Chirographum* est ici la cédule ou l'obligation pour contracter une dette. Saint Chrysostôme enseigne ailleurs², que c'est là naturellement ce que ce mot signifie. La cédule ou obligation paternelle, *chirographum paternum*, marque une dette ancienne qui se trouve parmi les effets de la succession ; *fœnus* signifie en ce lieu, selon l'usage ordinaire, *œs alienum*, dette. L'intelligence des termes étant supposée, la chose ne reçoit plus de difficulté. Saint Chrysostôme ne parleroit pas des péchés postérieurs qui ont augmenté notre dette, s'il n'en avoit supposé un premier qui l'a commencée. Le terme même de dette signifie péché dans l'usage de l'Écriture, et nous donnons tous les jours ce nom au péché, lorsque nous disons dans l'oraison dominicale : *dimitte nobis debita nostra*, « remettez-nous nos péchés, comme nous les remettons à ceux qui nous doivent. » En ce sens nous avons deux sortes de dettes : la première est celle que nous avons contractée dans notre premier père ; et la seconde, celle que nous augmentons par nos péchés. Nous sommes des deux côtés redevables à la justice divine. Saint Augustin remarque très bien de cette première dette, qu'elle est nôtre, et qu'elle est aussi paternelle. Saint Chrysostôme, dit-il, l'appelle nôtre, *chirographum nostrum*, parce qu'elle nous devient propre par la succession : *Non contentus fuit dicere paternum chirographum, nisi adderet nostrum*. Elle est aussi paternelle, parce qu'elle

¹ Cont. Jul, l. I. c. VI. n. 26. — ² Hom. VI. in Coloss. II. 14.

nous vient de notre Père, dont nous sommes héritiers, et que c'est, pour ainsi parler, le seul effet de cette malheureuse succession; d'où il s'ensuit qu'il y a en nous, outre nos dettes particulières, une dette, c'est à dire, comme on a vu, un péché héréditaire.

III. Evidence de la réponse de saint Augustin : en quel sens il a dit lui-même que les enfants étoient innocents.

Ce fondement supposé, la réponse de saint Augustin ne souffre point de difficulté; puisque ayant prouvé par saint Chrysostôme qu'il reconnoissoit dans les baptisés *des péchés postérieurs que nous ajoutons* à celui qui nous vient d'Adam, il n'y avoit rien de plus naturel que de croire, lorsqu'il disoit que les enfants *n'ont point de péchés*, qu'il l'entendoit de ces *péchés postérieurs* ajoutés au premier péché par leur volonté, qui étoient ceux qu'en effet les enfants ne pouvoient avoir.

C'est pourquoi saint Augustin avoit beaucoup de raison de corriger la version de Julien, qui au lieu qu'on lisoit dans l'original de saint Chrysostôme, que « les enfants n'ont point de péchés » au nombre pluriel, *quamvis peccata non habentes*, traduisoit « qu'ils n'étoient point souillés du péché, » *cum non sint coinquintati peccato* ¹, ce qui étoit faire par saint Chrysostôme bien plus généralement et plus indéfiniment qu'il n'avoit fait.

Il n'y avoit donc rien de plus net que la solution de saint Augustin : « il dit (saint Chrysostôme) que les enfants n'ont point de péchés, c'est à dire propres, » et c'est pourquoi, continue-t-il, « nous les appelons innocents et avec raison, » au sens que saint Paul a dit de Jacob et d'Esau, « qu'ils n'avoient fait ni bien, ni mal, » et non en celui où il a dit « qu'on est pécheur dans un seul ², » par le péché d'autrui, et non par le sien propre.

Et pour entendre à fond cette réponse de saint Augustin ³, il faut savoir qu'il y a une innocence dans les petits enfants, que ce Père a été obligé de défendre contre les Pélagiens. Pressés par cette interrogation, pourquoi on baptisoit les enfants en la rémission des péchés, s'ils n'en avoient aucun; plutôt que d'avouer le péché originel avec le reste des chrétiens, ils disoient que les enfants n'étoient pas incapables de pécher par leur propre vo-

¹ Cont. Jul. loc. citat. n. 22. — ² Rom. v. 19. — ³ Lib. I. de pecc. mer. cap. XXXIV et XXXV.

lonté, et que c'étoit de tels péchés qu'on leur remettoit dans le baptême. Contre cette folle opinion, que l'Eglise ni l'humanité ne connoissoient pas, saint Augustin eut à soutenir en plusieurs endroits, l'*innocence* des enfants ¹, et le langage commun du genre humain qui les appeloit innocents. Il dit même que saint Cyprien *a défendu leur innocence* ², du côté des péchés qu'on peut commettre par sa volonté; et pour cela il allègue le passage qu'on vient de voir de saint Paul, où il parle de Jacob et d'Esau « comme n'ayant fait ni bien ni mal ³. » Il pouvoit aussi rapporter ce que dit le même apôtre : « La mort a régné sur tous ceux qui n'ont point péché ⁴. » Il venoit de dire qu'ils ont péché en Adam, et il dit aussitôt après qu'ils n'ont point péché, c'est à dire, comme il ajoute, qu'ils n'ont point péché « en ressemblance de la prévarication d'Adam. » et comme l'explique saint Jérôme ⁵ aussi bien que saint Augustin ⁶, « par leur propre et particulière volonté. » On peut donc dire qu'ils ont péché et n'ont point péché à divers égards; et c'est vouloir embrouiller une chose claire que de chercher ici de l'embarras.

IV. Pourquoi saint Chrysostôme n'a point parlé expressément en ce lieu du péché originel, au lieu que Nestorius et saint Isidore de Damiette en ont parlé un peu après avec une entière clarté.

Au reste, dans la liberté qu'on avoit, selon ses diverses vues, de mettre les petits enfants au rang des coupables ou des innocents, saint Chrysostôme, en ce lieu avoit ses raisons pour les regarder de cette dernière manière; car il avoit à réfuter ceux qui dégradoient le baptême, et en mutiloient la grâce en la restreignant au seul pardon, à l'exclusion des autres dons beaucoup plus grands. C'est ce qui paroît par le texte de son homélie, qu'il faut encore une fois, pour un plus grand débrouillement de cette matière, présenter aux yeux des lecteurs. « Il y en a, dit-il, qui veulent croire que la grâce de ce sacrement consiste toute dans la rémission des péchés; mais nous venons d'en raconter dix avantages. C'est aussi pour cette raison que nous baptisons les enfants, quoiqu'ils n'aient point de péchés, pour leur ajouter la sainteté, la justice, l'adoption, l'héritage, la fraternité de Jésus-Christ, l'honneur d'être ses membres et la demeure du Saint-Esprit.

Dans le dessein que se proposoit ce grand personnage, on

¹ Lib. I. de pecc. mer. cap. XVII. — ² Ibid. XXXV. — ³ Rom. IX. 11. — ⁴ Ibid. v. 14. — ⁵ Adv. Pel. lib. III. p. 471. — ⁶ De pecc. mer. l. I. c. XI.

voit qu'il avoit besoin, non point des péchés dont le baptême nous délivre, mais des grâces qu'il nous confère. C'est pour-quoi il exagère les dons, et passe légèrement sur le péché des enfants. Et si l'on demande : Pourquoi, en disant qu'ils n'avoient point de péchés, ne s'explique-t-il pas davantage ? Que lut eût-il coûté de dire qu'ils n'avoient point de péchés propres, et de mettre tout à couvert par ce peu de mots ? Saint Augustin répond pour lui ¹, qu'il ne faut pas s'étonner s'il n'a pas eu cette précaution dans un temps qu'il n'y avoit pas de question qui l'y obligeât, et que les pélagiens ne s'étoient pas encore élevés.

Et pour montrer la solidité de cette réponse, il n'y a qu'à voir comment on parle depuis la naissance de cette hérésie. Avant que Nestorius eût éclaté contre l'Eglise, nous avons vu qu'il s'étoit servi contre Pélage et Célestius, de cette cédule que saint Chrysostôme avoit prêchée peut-être dans la même chaire ². Mais Nestorius s'explique plus clairement que n'avoit fait saint Chrysostôme. Car il dit positivement, « que cette cédule, c'est le péché d'Adam. » Il ajoute que *cette cédule nous exclut du ciel, et nous fait mourir dans la puissance du diable*. D'où vient qu'il a parlé plus précisément et avec plus de précaution que saint Chrysostôme, bien plus habile que lui, si ce n'est que Julien le Pélagien, réfugié à Constantinople après sa condamnation, et présent peut-être à ce sermon, l'avoit rendu plus attentif à l'hérésie pélagienne, qu'il se faisoit alors un honneur de combattre. C'est pourquoi on peut bien trouver le même fond de doctrine dans saint Chrysostôme, mais non pas toujours pour cela la même précision.

C'est ce qui paroît encore plus clairement un peu après dans saint Isidore de Damiette. On lui demande pourquoi on baptise les petits enfants, encore qu'ils soient sans péché, *ἀναμάρτητα ὄντα* : « et il y en a, répond-il ³, qui, s'attachant aux petites choses, en rendent cette raison, qu'on efface par ce moyen la tache qui passe en nous par la prévarication d'Adam; pour moi, je crois aussi que cela se fait; mais non pas cela seulement; car ce seroit peu de chose. Il y faut donc ajouter les dons qui surpassent notre nature : elle ne reçoit pas seulement ce qui lui est nécessaire pour effacer le péché, mais elle est ornée des dons divins; elle n'est pas seulement délivrée du supplice, ni de toute la malice du péché, mais elle est régénérée d'en haut, rachetée, sanctifiée, adoptée, justifiée, cohéritière

¹ Cont. Jul. l. I. c. IV. n. 22. — ² Apud Mercat. Serm. II. Nest. n. 7, 8. Garn. p. 84. — ³ Lib. III. Ep. CXCIV.

du Fils unique , et unie à ce chef comme un de ses membres.» Et un peu après : « Nous n'avons pas seulement reçu un remède contre une plaie , mais une beauté au dessus de tous nos mérites. Ainsi , il ne faut pas croire que le baptême ôte seulement les péchés ; mais encore qu'il opère avec l'adoption mille autres dons dont j'ai expliqué une partie. »

Je ne crois pas que personne puisse lire cette lettre d'un homme , que l'on sait d'ailleurs avoir été si affectionné à la lecture de saint Chrysostôme¹, sans sentir qu'il avoit en vue l'homélie de ce Père que Julien objectoit. On voit dans toutes les deux , je veux dire et dans la lettre et dans l'homélie , non seulement le même dessein de prouver que le baptême ne consiste pas dans la seule rémission des péchés , mais encore les mêmes preuves , les mêmes expressions , le même ordre , et le même esprit de ne s'arrêter presque pas à la rémission du péché , en comparaison des dons immenses qui sont attachés à ce sacrement. Si saint Isidore s'explique plus clairement , s'il exprime en termes formels , qu'un des effets du baptême des petits enfants , est d'effacer la tache du péché originel et d'en guérir la plaie ; s'il l'appelle formellement un péché , une malice , en un mot , s'il explique si distinctement ce que saint Chrysostôme n'a dit qu'en gros , ce n'est pas qu'il soit plus savant que ce grand évêque , ni qu'il pense autrement que lui , puisqu'il le nomme si souvent comme son maître ; mais , c'est qu'étant réveillé par l'hérésie des pélagiens , qui avoit fait tant de bruit par toute la terre , il a été plus attentif à des choses que saint Chrysostôme n'avoit point d'obligation d'expliquer.

V. Passages de saint Chrysostôme dans l'homélie x sur l'épître aux Romains proposés en partie par saint Augustin , pour le péché originel.

Outre l'homélie sur les nouveaux baptisés , que nous n'avons plus , saint Augustin oppose à Julien les passages de l'homélie x sur l'épître aux Romains que nous avons. C'est reconnoître , dit-il , le péché originel que d'enseigner , comme saint Chrysostôme a fait au commencement de cette homélie , « que le péché qui a tout souillé , n'est pas celui qui vient de la transgression de la loi de Moïse , mais celui qui vient de la désobéissance d'Adam². Il s'agit d'un véritable péché , puisqu'on

¹ Lib. v. Ep. xxxii. — ² Chrysost. Hom. x. in Epist. ad Rom. apud Aug. l. i. cont. Jul. c. vi. n. 17.

le compare à la transgression de la loi de Moïse : ce péché est universel, *puisqu'il souille tout*, et d'une souillure qui est comparée à celle que l'on contracte par la prévarication de la loi de Moïse. Ce n'est donc pas seulement la peine, mais encore le péché qui passe d'Adam à tous les hommes, et qui infecte tout le genre humain.

Saint Augustin nous fait voir encore dans la suite de cette homélie, « que tous ceux qui sont baptisés en la mort de Jésus-Christ et ensevelis avec lui, ont en eux-mêmes un péché auquel ils meurent. » Les enfants en ont donc un, puisqu'on les baptise, de l'aveu de saint Chrysostôme, comme de tout le reste des Pères.

Que si nous continuons la lecture de cette homélie, nous y trouverons ces mots : « Si le Juif demande comment est-ce que toute la terre a été sauvée par la sainteté d'un seul Jésus-Christ? Demandez-lui, à votre tour, comment est-ce qu'elle a été condamnée par la désobéissance d'un seul Adam¹? » La comparaison est nulle, si de même que vous mettez de côté une véritable justice, *qui nous est communiquée*, dit saint Chrysostôme, *par la croix et l'obéissance de Jésus-Christ*, vous ne mettez aussi de l'autre un véritable péché, qui nous vient de la désobéissance d'Adam. C'est pourquoi ce saint docteur continue ainsi : « De peur que vous ne croyiez, quand vous entendez nommer Adam, qu'on ne vous ôte que le seul péché qu'il a introduit, saint Paul nous apprend qu'on nous a remis tous les péchés qui ont suivi ce premier péché commis dans le paradis. »

Il y a donc un péché qu'Adam a introduit dans le monde. Qu'est-ce que l'introduire, si ce n'est le communiquer et le répandre? Or, ce péché introduit n'est pas moins péché que les autres, puisqu'il a besoin d'être remis à chacun de nous comme ceux que nous avons commis.

VI. Qu'en parlant très bien au fond dans l'homélie x sur l'épître aux Romains, saint Chrysostôme s'embarrasse un peu dans une question qui n'étoit pas encore bien éclaircie.

Après avoir parlé si clairement du péché originel en tant d'endroits de cette savante homélie, s'il s'embarrasse dans la suite, s'il ne trouve *aucune apparence qu'on soit pécheur par la désobéissance d'autrui*, il faut ici entendre nécessairement

¹ Vid. apud Chrys. loc. cit.

par *être pécheur*, l'être par un péché propre et actuel ; autrement, un si grand docteur n'auroit pas seulement contredit les autres, mais se seroit encore contredit lui-même.

Mais d'où vient donc que partout, dans cette homélie, il explique *pécher en Adam*, de la peine plutôt que du péché ? C'est là qu'il ne paroît pas que sa doctrine soit assez suivie, ou du moins assez expliquée ; et néanmoins dans le fond, et à parler de bonne foi, on doit plutôt dire qu'il s'embarrasse dans une matière qui n'étoit pas encore bien éclaircie, qu'on ne doit dire qu'il se trompe. Ceux qui lui attribuent l'erreur de reconnoître le supplice où le péché ne seroit pas, et le font, en cela, plus déraisonnable que n'ont été les pélagiens, comme on l'a démontré plus haut¹, devroient trouver quelque part dans ses écrits, que la justice permit de punir de mort des innocents, ou de faire sentir la peine à ceux qui n'ont pas de part au crime. Mais loin qu'on trouve quelque part une si étrange doctrine dans les ouvrages de ce Père, on y trouve tout le contraire, et même dans l'homélie x, et dans l'endroit qu'on nous oppose. Car au même endroit où il est dit : « Qu'il n'y a aucune apparence qu'on soit pécheur par la désobéissance d'autrui. » et il ajoute : « Qu'on trouvera que celui qui seroit tel, » c'est à dire qui seroit pécheur du péché d'un autre, ne seroit redevable d'aucune peine, puisqu'il ne seroit point pécheur en lui-même, ou en son particulier *ὁμοθεν*. » Quiconque donc n'a point de péché en lui-même ne peut, selon la règle de saint Chrysostôme, être assujetti à la peine, et ceux qui lui attribuent une autre doctrine, sont réfutés par lui-même.

Il est pourtant vrai qu'il venoit de dire, dans cette même homélie, « qu'encore qu'il ne me semble pas raisonnable qu'on soit puni pour le péché d'autrui, cela néanmoins est arrivé aux enfants d'Adam, » et on ne peut concilier ces deux endroits du même discours, à moins de reconnoître que ce péché qu'il appelle le péché d'autrui, à cause qu'un autre l'a commis actuellement, devient le propre péché de tous les autres, en tant qu'ils en ont la tache en eux-mêmes par contagion ; de même, à peu près, qu'encore qu'on prenne le mal de quelqu'un, on ne laisse pas de l'avoir en soit ; et c'est la comparaison que saint Augustin fait en plusieurs endroits ; d'où il infère que le péché que nous tirons de nos premiers parents, « nous est étranger d'une certaine façon, quoiqu'il soit propre d'une autre : étranger en le regardant selon la propriété de l'action, » qui appartient en ce sens à Adam qui l'a

¹ Ci dessus liv. viii. chap. xii et suiv.

fait ; et propre cependant par la contagion de notre naissance ¹, qui le fait passer en nous avec la vie.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que la comparaison de la contagion soit parfaite ; puisque cette maladie , que nous aurions contractée dans un air qu'un pestiféré auroit infecté , seroit de même nature que la sienne ; au lieu que le péché que nous avons contracté d'Adam ne peut pas être en nous comme il est en lui , ni absolument de même nature ; puisqu'il n'y peut jamais être aussi actuel et aussi propre qu'il est à ce premier père , auteur de notre vie et de notre faute.

VII. Pourquoi en un certain sens saint Chrysostôme ne donnoit le nom de péché qu'au seul péché actuel.

Et pour pousser la chose à bout , si l'on demande à quoi servoit à saint Chrysostôme de distinguer l'actuel de l'originel dans cette précision : cela lui servoit à montrer qu'il y avoit un libre arbitre , et par conséquent un péché de propre détermination , de propre volonté , de propre choix , ce que nioient les gnostiques et les manichéens , qui attribuoient le péché à une nature mauvaise ; les uns , qui étoient les gnostiques , en disant qu'il y avoit des hommes de différente nature , dont quelques uns étoient essentiellement mauvais ; et les autres , qui étoient les manichéens , en attribuant le péché à ce principe mauvais qu'ils reconnoissoient indépendant de Dieu même , sans que ni les uns , ni les autres voulussent avouer un libre arbitre , ni par conséquent aucun péché qui vint d'un propre choix.

Il lui étoit donc important de montrer aux uns et aux autres , non seulement qu'il y avoit des péchés de propre choix , mais encore que le péché venoit de là naturellement ; puisque même le péché d'Adam , qui passoit en nous avec la naissance , étoit dans la source et dans Adam même un péché de propre volonté , qui dans cette précision et en ce sens , ne venoit point jusqu'à nous.

C'est donc ce qui lui fait dire en un certain sens qu'on n'a point péché en Adam. De cette manière singulière de pécher , qui consiste dans l'acte même et dans le propre choix , cela est vrai ; en excluant toute tache de péché généralement , on a vu tout le contraire dans saint Chrysostôme.

Et afin de tout expliquer par un seul principe , il faut entendre qu'y ayant deux choses dans le péché , l'acte qui passe .

¹ Cont. Jul. l. vi. iv.

comme, par exemple, dans un homicide l'action même de tuer, et la tache qui demeure, par laquelle aussi celui qui cesse de faire l'acte, par exemple, de tuer, demeure coupable et criminel, l'intention de saint Chrysostôme est d'exclure des enfants d'Adam ce qu'il y a d'actuel dans son péché, c'est à dire la manducation actuelle du fruit défendu, et non pas ce qu'il y a d'habituel et de permanent, c'est à dire, la tache même du péché, qui fait qu'après avoir cessé de le commettre, on ne laisse pas d'en demeurer toujours coupable. Pour ce qui est donc de l'acte du péché d'Adam, il n'a garde de passer à ses enfants ou d'y demeurer, puisqu'il ne demeure pas en Adam même, et c'est tout ce que veut dire saint Chrysostôme; mais quant à ce qu'il y a d'habituel et de permanent dans le péché, ce saint docteur l'exclut si peu, qu'au contraire il le présuppose comme le fondement nécessaire des peines.

VIII. Preuve par saint Chrysostôme que les peines du péché ne passoient à nous qu'après que le péché y avoit passé : passage sur le psaume L.

C'est ce qui paroît clairement dans ce verset du psaume cinquantième : « Je suis conçu en péché, » où ce docte Père parle ainsi : « De toute antiquité, » dit-il « et dès le commencement de la nature humaine, le péché a prévalu, puisque la transgression du commandement divin a précédé l'enfantement d'Eve : voici donc ce que veut dire David, le péché qui a surmonté nos premiers pères, s'est fait une entrée et une ouverture dans ses enfants. » C'est donc le péché qui entre : les peines entrent aussi, il est vrai; et c'est pourquoi saint Chrysostôme les rapporte après, et premièrement la mort, ou si l'on veut la mortalité, d'où il fait naître les *passions*, les *crainces*, l'*amour du plaisir*, et en un mot, la concupiscence; mais il a fallu que le péché même entrât le premier, sans quoi le reste n'auroit pas suivi.

IX. Que saint Chrysostôme n'a rien de commun avec les anciens pélagiens et que saint Augustin l'a bien démontré.

C'est là aussi, pour en revenir à l'homélie x sur l'épître aux Romains, le pur esprit de saint Paul dans cette épître. *Le péché*, dit-il, *est entré dans le monde par un seul homme*. Remarquez la particule *par*. Il n'est pas entré seulement en Adam, mais *par lui*. Il est entré dans tout le monde; et, poursuit-il, sur ce

fondement, la mort est aussi entrée par le péché, comme le supplice entre par le crime.

A cela il n'y avoit de solution que celle dont les pélagiens se servoient d'abord : que ce n'étoit pas par la génération, mais par l'exemple qu'Adam avoit introduit le péché dans le monde; mais comme cette solution étoit absurde et insoutenable, pour toutes les raisons qu'on a vues ailleurs, saint Augustin, qui n'oublie rien, sait bien remarquer que saint Chrysostôme ne s'en est jamais servi. « Ce Père, » dit-il¹, en traitant la question comment le péché a passé d'Adam à tous les hommes, « n'a pas seulement songé à dire que ce fût par imitation : trouve-t-on, » dit saint Augustin, « un seul mot dans tout son discours qui res sente cette explication ? » Pélage et Célestius en sont les auteurs : saint Chrysostôme rapporte tout à l'origine et non pas à l'exemple, et dès là les anciens pélagiens ne peuvent s'autoriser de son témoignage.

X. Que saint Chrysostôme ne dit pas qu'on puisse être puni sans être coupable, et que les nouveaux pélagiens lui attribuent sans preuve cette absurdité.

Mais les nouveaux pélagiens, qui le font auteur du nouveau système encore plus prodigieux, où la peine passe sans la faute, ne sont pas mieux fondés. Car après tout, que dit ce Père ? Dit-il que la peine puisse passer sans la coulpe, ou, ce qui est la même chose, qu'on puisse être puni sans être coupable. On ne trouvera jamais dans ses écrits une telle absurdité. Il dit seulement que dans ce passage de saint Paul : *Plusieurs ont été faits pécheurs par la désobéissance d'un seul* ; « pécheurs, c'est à dire, sujets au supplice et condamnés à la mort². » En toute opinion, cela est vrai : être pécheur n'est pas en ce lieu avoir actuellement commis le péché, actuellement mangé le fruit défendu, ce que n'ont pas fait les enfants d'Adam ; mais être pécheur, c'est avoir en soi ce qui demeure après l'acte du péché, ce qui est resté en Adam, après que cet acte a été passé ; c'est à dire être coupable, ce que saint Chrysostôme explique très bien par être assujéti au supplice, *κολάσει*, et condamné à la mort.

En effet, à dire le vrai, et en bonne théologie, être coupable ne peut être autre chose que d'être obligé au supplice. *ὀφειλόμενον*.

¹ Lib. i. cont. Jul. cap. vi. — ² Hom. x. in Rom.

μοι κολάσει, comme parle saint Chrysostôme ¹, ou, comme dit le même Père au même endroit, *redevable de la peine* δεικνύει ὁφειλώς. C'est ce que saint Chrysostôme explique par ces termes généraux κολασις, δεικνύει : *punition, peine*. Que s'il ajoute qu'être coupable n'est pas seulement *être assujéti à la peine*, mais encore *être condamné à mort*; et s'il s'attache principalement à la mort du corps dans toute la suite de son discours, ce n'a pas été pour réduire à la seule mort corporelle tout le supplice d'Adam, mais pour l'exprimer tout entier par la partie la plus sensible.

XI. Que saint Chrysostôme a parfaitement connu la concupiscence, et que cela même c'est connoître le fond du péché originel.

Au reste, saint Chrysostôme ajoute aux maux que nous avons hérités d'Adam, ce qu'il appelle κακία ², qu'on peut traduire la *malice* ou *malignité*, le *vice*, la *dépravation* de notre nature; en un mot, la *concupiscence*, qui consiste dans cette pente violente au mal que nous apportons en naissant.

Saint Chrysostôme y ajoute encore cette révolte des sens, ce foible pour le bien sensible, cette ardeur qui nous y entraîne comme malgré nous, d'où naît même dans nos corps ce désordre honteux que ce Père appelle l'image du péché, et qu'il explique avec autant de force que d'honnêteté dans un passage qui est rapporté par saint Augustin ³.

Nous avons déjà remarqué que ce désordre n'est pas seulement un des effets de notre péché; mais qu'il en fait une partie, puisqu'il en est le fond et le sujet. Nous naissons dans ce désordre, parce que c'est par ce désordre que nous naissons, et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc là ce qui fait en nous la propagation du péché, et la rend aussi naturelle que celle de la vie.

Ainsi, il n'y a rien de plus véritable que ce qu'on a déjà remarqué, que quiconque connoît parfaitement la concupiscence, dans le fond connoît aussi ce péché de notre nature. C'est pourquoi saint Augustin joint ces deux choses dans tous ses écrits, et en particulier dans les livres contre Julien ⁴, où il montre que tous les anciens ont reconnu le péché originel, parce qu'ils ont reconnu la concupiscence; parce qu'en effet la reconnoître c'est reconnoître dans tous les hommes, dès le principe de leur conception, ce dérèglement radical, qui de-

¹ Hom. x. in Rom. — ² Ibid. — ³ Cont. Jul. lib. II. c. vi. — ⁴ Lib. II.

vient si sensible dans le progrès de l'âge, qu'il a même été reconnu par les philosophes païens. Il est donc vrai que tous les hommes portent dans la révolte de leurs sens une secrète et naturelle impression de l'ancien péché dont toute la nature est infectée.

XII. En passant on note l'erreur de quelques uns qui mettent le formel ou l'essence du péché originel dans la domination de la convoitise.

C'est une doctrine commune et très véritable de l'Ecole, que la concupiscence est le matériel du péché de notre origine. Pour le formel, quelques uns le mettent en ce que ce dérèglement radical est un véritable péché, tant qu'il domine, et qu'il y faut la grâce habituelle et sanctifiante pour l'empêcher de dominer; de sorte que la rémission du péché originel consiste dans l'infusion de la grâce, qui établit le règne de la justice au lieu de celui de la convoitise.

Cette doctrine, quoique spéciense, est insoutenable dans le fond; puisque si le formel du péché originel étoit le règne de la convoitise, toutes les fois qu'on perd la grâce et que ce règne revient, le péché originel reviendrait aussi, ce qui est contre la foi et contre cette règle de saint Paul, *que les dons de Dieu sont sans repentance*. Je n'en dirai pas davantage sur une chose si claire; et j'ai voulu seulement en avertir quelques catholiques, qui se laissent aller trop aisément dans le sentiment que je viens de rapporter, pour n'en avoir pas assez vu la conséquence.

XIII. En quoi consiste l'essence ou le formel du péché originel et quelle est la cause de la propagation.

Il faut donc dire que la malice, et comme parle l'Ecole, le formel de ce péché de notre origine, c'est d'avoir été en Adam, lorsqu'il péchoit; et la rémission de ce péché, c'est d'être transféré en Jésus-Christ, comme juste et comme auteur de toute justice.

Qu'est-ce qu'avoir été en Adam? notre être, notre vie, notre volonté, avoir été dans la sienne; voilà notre crime. Dieu qui l'avoit fait notre principe, avoit tout mis en lui pour lui et pour nous, et non seulement la vie éternelle, mais encore celle de la grâce; c'est à dire, la sainteté et la justice originelle. Par conséquent, en péchant, il a tout perdu, autant pour nous que pour lui-même. Un des dons qu'il a perdus, c'est l'empire sur

ses passions et sur ses sens. Ce désordre, cette révolte des sens étant en lui un effet de son péché, être venu de là, c'est lui être uni comme pécheur. Ainsi tout le genre humain devient en lui un seul criminel. Dieu le punit en nous tous, qui faisons, étant ses enfants, comme une partie de son être : par là il nous impute son péché. C'est tout ce qu'on peut savoir de ces règles impénétrables de la justice divine, et le reste est réservé à la vie future.

XIV. Comment la concupiscence est expliquée par saint Chrysostôme : deux raisons pourquoi sa doctrine n'est pas aussi liée et aussi suivie que celle de saint Augustin, quoique la même dans le fond.

C'est la doctrine de tous les siècles sur la liaison de la concupiscence avec le péché originel. Il ne nous reste qu'à remarquer que saint Chrysostôme attache ordinairement la concupiscence à la mortalité, parce que l'homme, devenu mortel, tombe par là dans cette indigence, d'où naissent nos faiblesses et nos mauvais desirs, ainsi que ce Père, et après lui Théodoret, l'explique sur ce verset du psaume L, *Ecce in iniquitatibus, etc.*

C'est aussi une des raisons pour laquelle cet éloquent patriarche de Constantinople parle si souvent de la mort en expliquant le péché originel; parce qu'il regarde la mortalité comme la source de nos faiblesses et la pépinière de tous nos vices; en quoi, s'il ne touche peut-être pas la source la plus profonde de nos maux héréditaires, qui est l'orgueil et l'amour-propre, il en expose du moins la cause la plus sensible.

On peut voir par toutes ces choses, qu'il a reconnu dans le fond le péché originel aussi certainement que tous les autres Pères, et que tout ce qu'il peut y avoir d'embarras dans sa doctrine, c'est qu'elle n'est pas aussi attentive, aussi précautionnée aussi, suivie que celle de saint Augustin, à cause en partie que les questions sur cette matière ne s'étoient pas encore élevées; en partie aussi, parce que ce docte Père à la vérité ne cède à aucun des autres en bon sens et en éloquence; mais de dire qu'on y trouve autant de principes et de profondeur, ou un corps de doctrine aussi suivi que dans saint Augustin, qui est l'aigle des docteurs, avec le respect et l'admiration qui est due à cette lumière de l'Eglise grecque, la vérité ne le permet pas.

Il nous suffit, en considérant le corps de doctrine de ce Père, d'y avoir trouvé qu'on ne pèche point en Adam, ou ce qui est la même chose, qu'on ne reçoit point en lui la mort du

péché, si on regarde la propriété de l'action ; mais qu'on a péché en Adam et qu'on a reçu en lui la mort du péché, si on en regarde la tache, la contagion, la malice, ou ce qu'on appelle *reatus*, puisque c'est là précisément ce qui est effacé par le baptême.

XV. Quelques légères difficultés tirées de saint Clément d'Alexandrie, de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, et de saint Grégoire de Nysse.

Par les principes posés, non seulement la tradition du péché originel est établie, mais encore toutes les difficultés sont résolues. Chaque dogme de la religion a sa difficulté et son dénouement. La difficulté dans la matière du péché originel est qu'étant d'une nature particulière, en ce que c'est un péché que l'on contracte sans agir, ou, ce qui est la même chose, un péché qui vient d'autrui, et non pas de nous, il a dû arriver naturellement que ceux qui n'avoient que ce péché, comme les petits enfants, fussent ôtés en un certain sens du rang des pécheurs ; parce qu'à l'égard des péchés que l'on commet par un acte propre de la volonté, ils sont absolument innocents. De là vient donc qu'on a trouvé dans les anciens qu'*ils ne sont pas dans le péché*. C'est ce qu'a dit saint Clément d'Alexandrie¹ : que *leur âge est innocent*, et que pour cela *on ne doit point se hâter de leur donner le baptême*. C'est ce qu'on trouve dans Tertullien², qu'*ils ne sont ni bons ni mauvais*, et que par cette raison ils ne seront *ni dans la gloire ni dans les supplices*. C'est ce que semble dire saint Grégoire de Nazianze³ ; et saint Grégoire de Nysse ne parle point du péché originel dans des occasions qui sembloient le demander davantage. Voilà les objections dont on tâche d'embarrasser la tradition du péché originel. S'il y a d'autres expressions incommodes des saints docteurs, elles peuvent se rapporter à celles-ci ; et il ne reste plus qu'à faire voir qu'elles demeurent si clairement résolues par les choses que l'on vient de dire, qu'il n'y reste plus de difficulté.

¹ Strom. III. edit. Commel. p. 342. — ² Tert. de Bapt. cap. XVIII.

³ Orat. XL.

XVI. Saint Clément d'Alexandrie s'explique lui-même : le passage de Tertullien où il appelle l'enfance un âge innocent : que ce passage est démonstratif pour le péché originel : autre passage de Tertullien dans le livre du Baptême.

On a trouvé dans saint Clément d'Alexandrie, que David n'a pas été dans le péché, encore qu'il y fût conçu : saint Augustin dans un cas semblable a répondu, que n'être point dans le péché, c'étoit à dire n'en avoir point de propre. Mais ici, sans avoir recours à ce Père, l'auteur qu'on nous objectoit s'est expliqué, comme on a vu, de sa propre bouche.

Tertullien appelle l'enfance « un âge innocent, qui ne doit pas se presser d'aller à la rémission des péchés ¹ ; » c'est à dire au baptême. Mais a-t-il dit que les enfants en soient exclus, ou qu'ils en soient incapables ? point du tout : au contraire, ils les en croit capables, en conseillant seulement comme plus utile de le leur différer : *Cunctatio utilior præcipue circa parvulos*. Il donne le même conseil à ceux qui ne sont pas encore mariés : *innupti quoque procrastinandi*. Par conséquent, les conseils qu'il donne sont des conseils de prudence, à cause du grand péril de violer le baptême, et non de nécessité, comme si ceux qu'il faisoit différer étoient incapables de le recevoir. Ainsi très constamment, selon cet auteur, les enfants étoient capables de la rémission des péchés. Ils n'étoient donc innocents qu'au sens qu'on les y appelle, comme n'ayant point de péchés propres, et au sens que saint Augustin les y appelle lui-même, comme on a vu ².

Quand nous n'aurions point montré d'ailleurs qu'il n'y a point d'auteurs ecclésiastiques plus favorables que Tertullien au péché originel, il faudroit, pour le propre lieu où il appelle l'enfance innocente, l'entendre comme on vient de faire ; puisque même on trouve encore dans ce livre ³, « que la propre vertu du baptême est de détruire la mort en lavant les péchés, » et que ce sacrement « n'ôte la peine qu'à cause qu'il ôte la coulpe. » Ce sont ses termes exprès, qui montrent que si les petits enfants n'avoient point un véritable péché, il les faudroit, contre son avis, exclure du baptême. Ainsi, puisqu'il est constant que, malgré « cette innocence de leur part, » Tertullien est un des auteurs les plus déclarés pour les faire pé-

¹ De Bapt. c. xviii. p. 231. edit. Pamel. — ² Aug. cont. Jul. l. c. vi. Voyez ci dessus, chap. III. — ³ De Bapt. c. v. p. 226. edit. Pamel.

cheurs en Adam, la solution de l'objection qu'on tire de ses écrits n'est pas seulement pour lui, mais encore donne l'ouverture à résoudre toutes celles que l'on pourroit tirer de semblables paroles des autres anciens.

XVII. Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse.

On en peut dire autant de saint Grégoire de Nazianze, où nous avons vu si clairement le péché d'Adam dans les enfants, et pour cela même, la nécessité de leur donner le baptême. Par conséquent, lorsqu'il semble les ranger au nombre de ceux qui n'ont fait ni bien, ni mal, il faut visiblement l'entendre de ceux qui n'en ont point fait par eux-mêmes, qui sont comme il les appelle *ἀπονηροί*¹, sans malice, qui est aussi ce qu'on trouve dit des petits enfants à toutes les pages de l'Écriture, sans qu'on songe à le tirer à conséquence contre le péché originel.

Par la suite du même principe, il met, non seulement les petits enfants, mais encore les adultes, qui auront manqué, non par mépris, de recevoir le baptême, dans un état mitoyen entre la *gloire* et les *punitions*; non qu'il veuille dire que ce ne soit pas une punition de demeurer exclus du paradis avec Adam, et d'être bannis du royaume de Dieu; mais à cause que leur *damnation, la plus légère de toutes*², n'est rien en comparaison de l'horrible châtiment des autres, qui ont un propre péché, une propre malice; ce qui, loin d'être contraire à la doctrine du péché originel, dans le fond ne paroît pas même éloigné de saint Augustin; puisque ce Père n'ose assurer que le supplice des petits enfants les mette dans un tel état, que comme aux grands criminels, selon la parole de Jésus-Christ³, il leur soit meilleur de n'être pas.

Pour saint Grégoire de Nysse, on en pourroit être en peine par rapport à quelques endroits, s'il ne s'étoit expliqué en d'autres aussi clairement qu'on a vu. Cependant il est véritable que dans quelques uns de ses discours, comme dans celui où il combat ceux qui différoient leur baptême⁴, et dans celui qu'il a fait sur le *sujet des enfants qui meurent avant l'usage de la raison*⁵; encore que le péché originel pût servir dans ces disputes d'un grand dénouement, comme il en sert en effet dans le même temps à saint Grégoire de Nazianze, celui-ci ne s'en

¹ Orat. XL. p. 643. — ² Aug. cont. Jul. lib. v. cap. XI. p. 651. — ³ Matth. XXVI 24. Cont. Jul. Ibid. — ⁴ Tom. II. — ⁵ Ibid. III.

sert point, si ce n'est peut-être fort confusément dans le premier de ces deux discours : tant il est vrai que les hommes ne sont réveillés fortement sur certaines choses, que par le bruit qu'on en fait, lorsque les questions s'émeuvent, et que loin que tout vienne dans l'esprit lorsqu'on traite quelque matière, souvent ce qu'on dit le moins, c'est ce qu'il y a, pour ainsi parler, de plus trivial, qu'on suppose pour cette raison le plus connu.

XVIII. Réponse aux réflexions de M. Simon sur Théodoret, Photius et les autres Grecs, et premièrement sur Théodoret.

Après avoir satisfait aux difficultés de la tradition qui précèdent le temps de Pélage, il faut ajouter un mot sur celles qui viennent depuis, et que notre auteur a tirées principalement de Théodoret et de Photius.

Pour ce qui est de Théodoret, dont il fait tant valoir l'autorité, voici le passage qu'il en produit : « La mort, dit-il ¹, a passé dans tous les hommes. parce qu'ils ont tous péché (εἴς' ὅ, parce que), car personne n'est soumis à la mort à cause du péché du premier père, mais pour son propre péché. » Il y a deux observations à faire sur ce passage; la première sur ce terme εἴς' ὅ qu'il faut rendre constamment ici et selon le sentiment de Théodoret, *QUATENUS, parce que* : la seconde sur ces paroles : « Personne ne meurt pour le péché du premier père, mais pour son propre péché, » par lesquelles, s'il n'entend pas que ce péché du premier père qui nous étoit étranger, quand il le commit, devient propre à chacun de nous, quand il le contracte, il s'ensuivra de sa doctrine que les enfants ne devoient point mourir. Il faut donc, ou lui donner un bon sens. ou avouer qu'il s'est exprimé d'une manière très absurde en toute opinion. Voilà comment on peut excuser le fond de sa doctrine : mais pour le reste, comme constamment il est le premier des orthodoxes qui ait donné lieu de changer l'*in quo* en *quatenus*, il est d'abord fâcheux pour lui qu'il ait suivi en cela une explication dont Pélage l'hérésiarque a été l'auteur. Je ne veux pas dire pour cela qu'il ait été pélagien. C'est assez qu'il ait été peu attentif, aussi bien que quelques autres Grecs, à l'hérésie pélagienne, comme M. Simon le remarque lui-même, pour conclure que ce n'est pas de lui qu'il faut apprendre les moyens de la combattre. On sait d'ailleurs combien il est attaché à Théodore

¹ P. 321. in Epist. ad Rom. v.

de Mopsueste, qui a écrit contre saint Augustin, qui s'est déclaré le défenseur de Pélagé, qui en a suivi les faux préjugés sur le péché originel, et s'est comme mis, après lui, à la tête de ce parti réprouvé en protégeant Julien. Ajoutons que l'étroit commerce qu'eut Théodoret à Ephèse, dans le faux concile d'Orient, avec les évêques pélagiens intéressés comme lui dans la cause de Nestorius, aura fait peut-être, que trop favorable aux personnes des hérétiques, il aura pris, non pas le fond, mais quelque teinture de leurs interprétations, avec d'autant plus de facilité, qu'elles étoient du génie de Théodore ou de ses maîtres. Que les partisans de Théodoret ne se formalisent point de cette pensée. J'estime autant que qui que ce soit le jugement et le savoir de ce Père; mais il ne faut pas se passionner pour les auteurs. Il n'est pas plus impossible que ce savant homme, sans être pélagien, ait pris quelque chose des interprétations pélagiennes, que sans être nestorien, il ait retenu tant de locutions de Nestorius où plutôt de Théodore, d'où Nestorius puisoit les siennes. De là vient, dans les écrits de Théodoret, la peine qu'il fait paroître à confesser pleinement qu'un Dieu soit né, qu'un Dieu soit mort, et les autres propositions de cette nature d'une incontestable vérité, dont je rapporterois les exemples, si la chose n'étoit constante. Après tout, il est bien certain qu'il est un des Grecs dont le langage est le plus obscur, non seulement sur le péché originel, mais encore sur toute la matière de la grâce; et quoique j'avoue que les locutions incommodes qu'on trouve dans ses écrits, sur ce sujet là, semblent quelquefois revenir à celles de saint Chrysostôme, dont il ne fait ordinairement que suivre les explications et abrégier les paroles; cela n'est pas vrai à l'égard du *quatenus* dans saint Paul. En cela Théodoret est entièrement sorti de la chaîne de la tradition dans laquelle saint Chrysostôme est demeuré ferme. Dans les autres propositions qu'il tire de saint Chrysostôme, par exemple, dans l'explication du psaume cinquantième, verset septième, nous avons dit qu'il lui faut donner, en ces endroits, le même sens qu'à ce Père, avec néanmoins cette différence, qu'on trouve dans les écrits de Théodoret moins de secours pour la tradition, que dans ceux de saint Chrysostôme, tant, comme on a vu, sur le péché originel, que sur les vérités de la grâce, comme la suite le fera paroître.

XIX. Remarques sur Photius.

Pour Photius, son autorité dans l'explication de saint Paul est encore moins considérable que celle de Théodoret qu'il a suivi. M. Simon ne peut souffrir qu'on reproche à ce patriarche de Constantinople, qu'il est le patriarche du schisme ; et j'avoue que son schisme n'a rien de commun avec la doctrine du péché originel. Mais quoi qu'il en dise, ce sera toujours une note à un auteur d'avoir procuré par tant de chicanes, la rupture de l'Orient avec l'Occident, M. Simon l'excuse, en disant : Que d'autres auteurs, qui n'étoient pas schismatiques, ont embrassé l'interprétation que Photius a suivie ; mais tous ces auteurs se réduisent à Théodoret, qui est suspect d'autant de côtés que l'on vient de voir, ou à quelques scolastes inconnus, parmi lesquels il avoue que Théodore de Mopsueste tient un grand rang. L'autorité en est donc bien foible pour interrompre la suite de la tradition ; et quoi qu'il en soit, si la remarque de M. Simon sur le peu d'attention que donnoient les Grecs au péché originel, est vraie en quelqu'un, c'est principalement dans Photius ¹. Il a loué saint Augustin comme le vainqueur des Pélagiens, et d'un autre côté, en examinant un livre de Théodore de Mopsueste, il ne s'est point aperçu que c'étoit contre saint Augustin qu'il étoit composé, et que ceux qu'il y défendoit étoient, sur le péché originel, les disciples de Pélage, ou si l'on vouloit dire qu'il l'eût aperçu, il l'auroit donc dissimulé, ce qui seroit bien plus digne de condamnation.

Le même Photius rapporte les Actes des Occidentaux ² comme d'expresses décisions approuvées de toute l'Eglise contre Pélage et Célestius ; et en même temps il n'entend pas ce qui y est contenu. Le concile de Carthage tient sans doute le premier lien parmi ces Actes, puisque c'est la règle en cette matière. Si Photius, qui en cite les canons, les avoit lus avec attention, il y auroit trouvé l'interprétation de saint Paul par *in quo*, canonisée comme celle que l'Eglise catholique a toujours suivie ; et c'est celle-là néanmoins que le même Photius rejette dans le Commentaire d'Œcuménius, encore plus expressément dans la lettre à Taraise, ce qui a fait dire à l'interprète anglais ³, qu'il *pélagianisoit sans y penser, aussi bien que Théodoret*.

Disons donc qu'il ne savoit guère cette matière, et que meilleur critique que théologien, il n'en a pas pénétré la conséquence ; et concluons que M. Simon, qui oppose l'autorité de ce schismatique avec celle de Théodoret, au torrent des Pères

¹ Cod. 177. — ² Ibid. 53, 54. — ³ Not. ad Epist. Phot. 152.

précédents et aux décisions des conciles, abuse de son vain savoir, pour embrouiller une chose claire et renverser visiblement les règles de Vincent de Lerins, qui préfèrent l'antiquité à la nouveauté, et l'universalité aux particuliers.

XX. Récapitulation de la doctrine des deux derniers livres : prodigieux égarement de M. Simon.

Pour peu qu'on fasse de réflexions sur les preuves qu'on vient de voir, on demeurera étonné de l'erreur et de tous les faux raisonnements des nouveaux critiques.

On voit d'abord que s'il y a une vérité dans la religion, qui soit clairement attestée par l'Ecriture et par la tradition, c'est celle de ce péché que nous avons hérité d'Adam. On n'ose ni on ne veut la nier absolument. On l'élude en disant : que ce que nous avons hérité de ce premier père est la mort, ou en tout cas, avec la mort, la concupiscence, et non pas un péché proprement dit.

Par là on trouve le moyen d'attribuer à saint Augustin, que toute l'Eglise a suivi un sentiment particulier, qui donne lieu aux répréhensions de Théodore de Mopsueste, ce qui est déjà une fausseté et une erreur manifeste.

En voici une autre : c'est que par là on élude la nécessité du baptême des petits enfants : puisque s'ils n'ont hérité d'Adam que la mort et la concupiscence, que ce sacrement ne leur ôte pas, il s'ensuit qu'il n'opère en eux actuellement aucune rémission, et que la plus ancienne tradition de l'Eglise est anéantie. On peut ici se ressouvenir de ce qu'a dit M. Simon de la nécessité de ce sacrement, et de la plaie qu'il a voulu faire à l'autorité de l'Eglise.

Pour en venir à la doctrine des saints Pères, on a vu qu'ils convenoient en tout et partout avec saint Augustin, tant dans le fond que dans la preuve.

Dans le fond, ils admettent tous, en termes aussi formels que saint Augustin, un véritable péché dans les enfants. Pour la preuve, ils se sont servis, pour établir ce péché, des mêmes textes de l'Ecriture. Il y en a deux principaux, dont l'un est dans l'ancien Testament, celui de David : *Ecce ego in iniquitatibus, etc.*, et l'autre dans le nouveau, de saint Paul : *Per unum hominem, etc.*

Sur le passage de David, en ramassant toutes les interprétations que nous en avons rapportées, on formera une chaîne composée des autorités de saint Hilaire, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise, de saint Chrysostôme,

de saint Jérôme, de saint Augustin, qui a été suivi de tout l'Occident, comme on en convient.

Quant au passage de saint Paul, nous avons vu que la tradition qui tourne εφ' ᾧ par *in quo* et non pas par *quatenus* ou *quia*, est de toute l'Eglise latine et de tous les auteurs latins, sans en excepter Hilaire et Pélage; qu'elle est conforme aux plus anciens et plus doctes Grecs, comme Origène et saint Chrysostôme; qu'elle est posée par les papes et par les conciles comme un fondement de la foi du péché originel; après quoi je laisse aux sages lecteurs à prononcer sur la critique de M. Simon, et à juger si Théodore et Photius avec quelques scolastes du bas âge, qui sont les seuls auteurs qu'il allègue contre notre interprétation, peuvent empêcher qu'on ne la tienne pour universelle, et pour la seule recevable, sous prétexte qu'Erasme, Calvin, et peut-être quelque catholique mal instruit ou peu attentif, les aura suivis seulement au siècle passé.

XXI. Brève récapitulation des règles de Vincent de Lerins, qui ont été exposées, et application à la matière de la grâce.

Cet auteur fournit des exemples de toutes sortes d'égarements. Quand il lui plaît il affoiblit l'autorité des anciens par le témoignage des nouveaux auteurs, comme les exemples qu'on vient de voir nous le font paroître : d'autres fois, par une illusion aussi dangereuse, sous le beau prétexte de louer l'antiquité, il nous rappelle aux expressions, assez souvent peu précises, des Pères qui ont précédé la discussion des matières. C'est vouloir embrouiller les choses en toutes façons, et envier à l'Eglise le profit que Dieu lui veut faire tirer des hérésies.

Ce n'a pas été sans raison que nous avons tant insisté sur cette dernière vérité; et il ne faut pas oublier que Vincent de Lerins a poussé la chose jusqu'à dire, que la tradition passe d'un état obscur à un état plus lumineux, en sorte qu'elle reçoit avec le temps une lumière, une précision, une justesse, une exactitude qui lui manquoit auparavant; ce qui s'entend du degré et non pas du fond, par comparaison, et non pas en soi; car on trouve en tous les temps et en gros, dans les Pères, des passages clairs en témoignage de la vérité, comme on l'a pu voir par l'exemple du péché originel. Mais comme il y a des endroits où la vérité éclate, on ne peut trop répéter qu'il y en a aussi où, si l'on n'y prend garde de bien près, elle semblera se mêler, en sorte que la doctrine y paroîtra moins suivie.

C'est ce qu'on a pu remarquer dans saint Chrysostôme, qui a

parlé sur le péché originel le plus souvent aussi clairement qu'aucun des Pères, et en quelques autres endroits s'est embarrassé dans les vues et pour les raisons que nous avons rapportées; ce qu'il a fallu observer pour montrer que nous rappeler à certaines expressions de ce Père, c'est vouloir tout embrouiller.

On tombe dans la même faute, lorsqu'on nous ramène à l'Eglise grecque, peu attentive à cette matière en comparaison de la latine. Mais qu'on ne se serve point de cet aven pour commettre les deux Eglises : qu'on se souviennne au contraire, que ce fut dans l'Orient que Pélage recut sur ce sujet sa première flétrissure; et enfin, que si l'Eglise latine demeure très constamment plus éclairée sur cet article, c'est pour avoir eu plus de raison de s'y appliquer, et pour en avoir trouvé un plus parfait éclaircissement dans les écrits de saint Augustin, dont la pénétration a été aidée par l'obligation où il se trouvoit de démêler plus que les autres, tous les détours de l'erreur.

Il ne reste plus ici qu'à remarquer encore une fois qu'il faut juger de la même sorte de toutes les autres matières dont on dispute avec Pélage, ou, en quelque manière que ce soit, de la grâce de Jésus-Christ. Ni les anciens, ni l'Eglise grecque n'y ont pas plus donné d'application qu'à celle du péché originel. Ainsi, il demeurera pour certain en général, que sur tout le dogme de la grâce, on ne peut, sans mauvais dessein, nous rappeler perpétuellement, comme fait notre critique, de saint Augustin à l'antiquité ou à l'Orient, comme s'ils étoient contraires à ce Père, ce qui n'est pas ni ne peut être; et c'est aussi la source la plus manifeste des erreurs de M. Simon, tant sur le péché originel que sur la prédestination, et sur toute la matière de la grâce.

XXII. On passe à la doctrine de la grâce et de la prédestination, et on démontre que les principales difficultés en sont éclaircies dans la prédestination des petits enfants.

Nous n'aurons pas peu avancé dans cette matière, si nous nous mettons bien avant dans l'esprit celle que nous venons de traiter; c'est à dire cette plaie profonde du péché originel, dont nous avons établi la tradition sur des fondements inébranlables. Saint Augustin répète souvent que quiconque a, comme il faut, dans le cœur la foi du péché originel, y peut trouver un moyen certain de surmonter les principales difficultés de la prédestination; et en voici la preuve évidente.

Ce qu'on trouve de plus difficile dans cette matière est que dans une même cause, qui est la cause commune de tous les enfants d'Adam, il y ait une différence si prodigieuse entre les hommes, que les uns soient prédestinés gratuitement à la vie éternelle, et les autres éternellement réprouvés. C'est donc là que les pélagiens et les semi-pélagiens demandoient comment on pouvoit fonder cette différence sur autre chose que sur les mérites d'un chacun; puisque Dieu, autant qu'il est en lui, voulant sauver tous les hommes, et Jésus-Christ étant mort pour leur salut éternel, comme l'Ecriture le répète en tant d'endroits, ce n'est que par les mérites qu'on peut établir entre eux de la différence; et cette raison ôtée, il ne reste plus, disoient-ils, qu'à attacher leur sort, ou bien au hasard, ou à une espèce de fatalité, ou en tout cas du côté de Dieu, à une acception de personnes contre cette parole de saint Paul : *Il n'y a point d'acception de personnes auprès de Dieu*¹; ce que cet apôtre inculque souvent comme un fondement sans lequel il n'y auroit point de justice en Dieu. Mais toutes ces difficultés s'évanouissent, dit saint Augustin, dans la cause des petits enfants, ce qui sera manifeste et démonstratif en parcourant les opinions de l'Ecole.

Pour commencer par la volonté générale de sauver les hommes, Vasquez croit si peu la devoir étendre à tous les petits enfants qui meurent sans le baptême, qu'au contraire il décide expressément, que les passages par lesquels on l'établit, principalement celui de saint Paul : *il veut que tous les hommes soient sauvés*², ne se doit entendre que des adultes³; ce qu'il prouve par ce qu'ajoute l'apôtre : *et qu'ils viennent à la connoissance de la vérité*; par où il montre, poursuit ce théologien, qu'il a voulu parler des adultes, à qui seuls cette connoissance peut appartenir; et en général ce docteur estime que la volonté de sauver tous les hommes ne peut pas comprendre tous les petits enfants⁴. Sa raison est que cette volonté de sauver tous les hommes ne subsiste que dans celle de leur donner à tous des moyens, du moins suffisants, pour parvenir au salut; or est-il que, selon lui, beaucoup de petits enfants n'ont aucuns moyens, *même suffisants*⁵, pour parvenir au salut, dont il allègue pour exemple incontestable ceux qui meurent dans le sein de leur mère sans sa faute, le nombre desquels est infini, et ceux qui, trouvés mourants dans un désert aride, ne pourroient

¹ Rom. xi. 11. Gal. xi. 6. Ephes. vi. 9. — ² I. Tim. ii. 3. — ³ I. p. disp. xcvi. c. iii. — ⁴ Disp. xcvi. c. vi. — ⁵ Ibid. et disp. xcvi.

être baptisés faute d'eau. Tous ceux-là, dit le docte Vasquez, n'ont aucun moyen pour être sauvés. Car encore, continue-t-il ¹, que le baptême soit un moyen suffisant en soi pour sauver tous les enfants d'Adam, afin qu'il soit suffisant pour les enfants dont il s'agit, il faut qu'il puisse leur être appliqué. Or est-il qu'il ne leur peut être appliqué, et il n'y a aucun moyen de le faire. Il n'est donc pas suffisant pour eux, et Dieu par conséquent, selon ses principes, ne peut avoir la volonté de les sauver.

Lorsqu'on lui répond que si le baptême ne peut pas être appliqué à ces enfants, il ne le faut pas imputer à Dieu, mais à l'ordre des causes secondes qu'il n'est pas tenu de renverser, il traite cette réponse d'*échappatoire inutile* ², et il y réplique en premier lieu, qu'elle fait pour lui; « puisque quand Dieu ne feroit autre chose que de permettre que l'enfantement fût empêché par l'ordre des causes naturelles, c'en seroit assez pour nous faire dire que les remèdes suffisants ont manqué à cet enfant, puisque aucune diligence humaine ne les lui a pu appliquer; et cela, dit-il, seroit vrai quand Dieu n'useroit en cette occasion que d'une simple permission, sans exclure expressément ces enfans du remède nécessaire. » Mais secondement, il passe plus avant : « et qui osera dire, » continue-t-il, « que cet ordre des causes naturelles qui a empêché cet enfant de venir heureusement au monde, ou qui en d'autres manières lui a ôté la vie après sa naissance, n'a pas été prédéfini et ordonné de Dieu spécialement et en particulier, *specialim et minutim*, puisque notre Seigneur a dit des passereaux, qu'un seul de ces petits animaux ne tombe pas sans le Père céleste ³. » Mais de peur qu'on n'ait recours à une simple permission, il presse son argument en cette sorte : « Qui assurera que ces enfans meurent sans une providence qui l'ordonne ainsi; puisque Dieu étant l'auteur de tous les événements, par sa volonté et sa providence, à la réserve du péché, on ne peut nier que la mort de cet enfant, en ce temps et en ce lieu (du sein maternel) n'ait été prédéfinie, ni qu'elle ne soit arrivée, non seulement par la permission de Dieu qui aura laissé agir les causes secondes, mais encore par sa volonté et par son ordre; et je ne doute nullement que ceux qui attribuent cet ordre de causes à la permission de Dieu, et non à sa volonté et à son ordre, ne se trompent manifestement; » ce qu'il inculque en assurant que ses adversaires doivent accorder « que Dieu a voulu expressément refuser ces remèdes à certains enfans, sans qu'ils pussent leur être appli-

¹ Disp. xcvi. c. iii. — ² Ibid. c. ii et iii. — ³ Matth. x. 29.

qués par aucune diligence humaine ; » à quoi il ajoute , « que Dieu a voulu premièrement refuser ces remèdes , et disposer les causes naturelles pour cet effet. »

Tel est le sentiment de Vasquez, qu'il confirme par les passages de saint Augustin, où il est dit que le baptême n'a pas été donné à ces enfants, parce que *Dieu ne l'a pas voulu*, DEO NOLENTE¹, ce qui d'abord est incontestable en parlant de la volonté absolue qui a toujours son effet ; mais Vasquez l'étend à la volonté générale et antécédente, comme l'appelle l'Ecole ; puisque Dieu, selon cet auteur, n'a voulu donner ni à ces enfants, ni à aucun homme vivant les moyens de les délivrer.

Après cela, dit saint Augustin dans l'épître à Sixte², « on sera trop vain et trop aveugle, si on tarde davantage à se récrier : » *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu*³ ! Pourquoi permet-il de tels exemples, sinon pour nous tenir humbles et tremblants sous sa main, et au lieu de raisonner sur ses conseils, nous apprendre à dire avec l'apôtre : « Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles⁴ ? »

Il n'en faudra pas moins venir à cette conclusion quand on voudra suivre le sentiment des théologiens qui enseignent, que pour pouvoir dire que Dieu a voulu sauver ces enfants, c'est assez qu'il ait institué le remède du baptême, sans les en exclure, et au contraire avec une volonté de les admettre à ce sacrement, supposé qu'ils vinssent au monde en état de le recevoir. Je le veux : j'accepte aisément ces douces interprétations, qui tendent à recommander la bonté de Dieu ; mais il ne faut pas s'aveugler jusqu'à ne voir pas qu'il reste toujours du côté de Dieu une manifeste préférence pour quelques uns de ces enfants ; puisqu'en préparant aux uns des secours suffisants en soi, mais qu'on n'a aucun moyen de leur appliquer, et en procurant aux autres les remèdes les plus infaillibles, il laisse entre eux une différence qui ne peut pas être plus grande. Mais à quoi pourra-t-on l'attribuer ? au mérite des enfants ou de leurs parents. Pour les enfants, on voit d'abord qu'il n'y en a point : d'ailleurs, dit saint Augustin⁵, on ne peut pas dire qu'un enfant, qui ne pouvoit rien par lui-même, aura été distingué par le mérite de ses proches ; puisque tous les jours on voit porter au baptême un enfant conçu dans un sein impur, exposé par sa

¹ De don. persever. cap. xii. n. 31. — ² Ep. cxciv. al. cv. n. 33. — ³ Rom. xi. 33. — ⁴ Ibid. — ⁵ Ep. cxcv. l. i. ad Bonif. vi, c. vii. l. vi, cont. Jul. cap. v, De don. pers. c. xii.

propre mère, et recueilli par un passant pieux, pendant que le fruit d'un chaste mariage, le fils d'un père saint, expirera au milieu de ceux qui préparent tout pour le baptiser. Il n'y a ici aucun mérite, ni de l'enfant ni de ses parents; et quand il faudroit imputer le malheur de cet enfant, qui meurt sans baptême, à la négligence de ses parents, ce n'est pas lui qui les a choisis, et le jugement de Dieu n'en sera pas moins caché ni moins redoutable.

Au défaut du mérite personnel, ou de celui des parents, aurons-nous recours aux causes secondes qui entraînent ce malheureux enfant dans la damnation ? Dieu, dit-on, n'est pas tenu d'en empêcher le cours : il en est donc d'autant plus inévitable, et la perte de l'enfant plus assurée. Souvenons-nous du raisonnement de Vasquez, qui ne permet pas d'enseigner que Dieu laisse seulement agir les causes naturelles, ou qu'il en permette simplement les effets. Cela seroit bon, peut-être, si l'on parloit du péché ; mais pour les effets qui suivent du cours naturel des causes secondes, Dieu les veut, Dieu les préordonne, les dirige, les prédétermine. On n'entre pas par hasard, dit saint Augustin¹, dans le royaume de Dieu : sa providence qui ne laisse pas tomber un passereau ni un cheveu de la tête, sans lui marquer le lieu où il doit tomber et le temps précis de sa chute, ne s'oubliera pas elle-même, quand il s'agira d'exercer ses jugements sur les hommes. Si ce n'est point par hasard que se déterminent de si grandes choses, ce n'est pas non plus par la force aveugle des causes qui s'entresuivent naturellement. Dieu qui les pouvoit arranger en tant de manières différentes, également belles, également simples, pour en diversifier les effets jusqu'à l'infini, a vu dès le premier branle qu'il leur a donné, tout ce qui devoit en arriver, et il a bien su qu'un autre tour auroit produit tout autre chose. Vous attribuez au hasard l'heureuse rencontre d'un homme qui est survenu pour baptiser cet enfant, et tous les divers accidents qui prolongent ou qui précipitent la vie d'une mère et de son fruit ; mais Dieu qui les envoie du ciel, ou par lui-même, ou par ses saints anges, ou par tant d'autres moyens connus ou inconnus qu'il peut employer, sait à quoi il les veut faire aboutir, et il en prépare l'effet dans les causes les plus éloignées. Enfin, ce n'est pas l'homme, mais le Saint-Esprit qui a dit² : « Il a été enlevé, de peur que la malice ne lui changeât l'esprit, ou que les illusions du monde ne lui corrompissent le cœur : Dieu

¹ De dono persev. loc cit. — ² Sap. iv. 11.

s'est hâté de le tirer du milieu des iniquités. » Ce n'est donc point au hasard, ni précisément au cours des causes secondes qu'il faut attribuer la mort d'un enfant, ou avant ou après le baptême ; c'est à un dessein formel de Dieu, qui décide par là de son sort ; et jusqu'à ce qu'on ait remonté à cette source, on ne voit rien dans les choses humaines.

Je ne m'étonne donc pas si saint Augustin ramène toujours aux petits enfants les pélagiens et tout homme qui murmuroit contre la prédestination. « C'est là, » dit-il¹, « que leurs arguments et tous les efforts du raisonnement humain perdent leurs forces : » *Nempe totas vires argumentationis humanæ in parvulis perdunt*. Vous dites que si ce n'est point le mérite qui met la différence entre les hommes, c'est le hasard ou la destinée, ou l'acception des personnes, c'est à dire en Dieu une manifeste iniquité. Contre chacun de ces trois reproches, saint Augustin avoit des principes et des preuves particulières, qui ne souffroient point de réplique, et d'abord pour ce qui regardoit le dernier reproche, c'est à dire l'acception des personnes, qui étoit le plus apparent, il n'a pas même de lieu en cette occasion, et ce n'en est pas le cas². L'acception des personnes a lieu, lorsqu'il s'agit de ce qu'on doit par la justice ; mais elle n'a pas lieu, lorsqu'il s'agit de ce qu'on donne par pure grâce³. C'est Jésus-Christ même qui l'a décidé dans la parabole des ouvriers⁴. Si, en donnant à ceux qui avoient travaillé tout le long de la journée le denier dont il étoit convenu, il en donne autant à ceux qui n'avoient été employés qu'à la dernière heure, il fait grâce à ceux-ci, mais il ne fait point de tort aux autres ; et lorsqu'ils se plaignent, il leur ferme la bouche, en leur disant : « Mon ami, je ne vous fais point de tort ; ne vous ai-je pas donné le prix dont nous étions convenus : si maintenant je veux donner autant à ce dernier, » de quoi avez-vous à vous plaindre ? « ne m'est-il pas permis de faire » (de mon bien) « ce que je veux ? » C'est décider en termes formels que dans l'inégalité de ce qu'on donne par une pure libéralité, il n'y a point d'injustice, ni d'acception de personnes. Si deux personnes vous doivent cent écus, soit que vous exigiez de l'une et de l'autre toute la dette, soit que vous la quittiez également à toutes les deux, soit que libéral envers l'une, vous exigiez de l'autre ce qu'elle doit, il n'y a point là d'injustice, ni d'acception de personnes, mais seulement une volontaire dis-

¹ Ep. cxciv. — ² Lib. II. ad Bonif. cap. VII. init. — ³ Aug. ibid. — ⁴ Matth. xx. 13, 14, 15.

pensation de vos grâces. C'est ainsi que Dieu fait, lorsqu'il dispense les siennes. De même, s'il punit l'un, s'il pardonne à l'autre, c'est le Souverain des souverains qu'il faut remercier lorsqu'il pardonne; mais il ne faut point murmurer lorsqu'il punit. Cela est clair, cela est certain. Il n'est pas moins assuré qu'il n'agit point par hasard en cette occasion, mais par dessein; puisqu'il a celui de faire éclater deux attributs également saints et également adorables, sa miséricorde sur les uns, et sa justice sur les autres. Il n'est pas non plus entraîné au choix qu'il fait des uns plutôt que des autres, par la destinée ou par une aveugle conjonction des astres. Ceux-là lui font suivre une espèce de destinée, qui font dépendre son choix des causes naturelles; mais ceux qui savent qu'il les a tournées dès le commencement pour en faire sortir les effets qu'il a voulu, établissent, non pas le destin, mais une raison souveraine qui fait tout ce qui lui plaît, parce qu'elle sait qu'elle ne peut jamais faire le mal. « Si l'on veut, » dit saint Augustin¹, « appeler cela destin, et donner ce nouveau nom à la volonté d'un Dieu tout puissant, nous éviterons, à la vérité, selon le précepte de l'apôtre, ces profanes nouveautés dans les paroles; mais au reste nous n'aimons point à disputer des mots. » Ces réponses de saint Augustin ne laissent point de réplique. Mais c'est sa coutume de réduire les vains disputeurs à des faits constants, à des choses qui ferment la bouche dès le premier mot, tel qu'est dans cette occasion l'exemple des petits enfants. Disputez tant qu'il vous plaira de la prédestination des adultes : dites qu'il la faut établir selon les mérites, ou bien introduire le hasard, la fatalité, l'acception des personnes; que direz-vous des petits enfants, où vous voyez sans aucune diversité des mérites, une si prodigieuse diversité de traitements : « où l'on ne peut reconnoître, » dit saint Augustin², « ni la témérité de la fortune, ni l'inflexibilité de la destinée, ni l'acception des personnes, ni le mérite des uns, ou le démérite des autres ? Où cherchera-t-on la cause de la différence, si ce n'est dans la profondeur des conseils de Dieu ? » Il faut se taire, et bon gré malgré avouer qu'en de telles choses il n'y a qu'à reconnoître et adorer sa sainte et souveraine volonté.

Je ne m'étonne donc pas si les semi-pélagiens, encore qu'ils reconnussent le péché originel, ne vouloient pas qu'on apportât l'exemple des petits enfants à l'occasion des adultes, comme

¹ Lib. II. ad Bonif. c. v. — ² Lib. VI. cont. Jul. c. XIV. n. 43.

on l'apprend de saint Augustin¹ et de la lettre d'Hilaire², ni s'ils cherchoient de vaines différences entre les uns et les autres, C'est qu'en avouant ce péché, ils n'en vouloient pas voir toutes les suites, dont l'une est le droit qu'il donne à Dieu de damner et les grands et les petits, et de faire miséricorde à qui il lui plaît. L'orgueil humain rejette volontiers un argument qui finit trop tôt la dispute, et fait taire trop évidemment toute langue devant Dieu.

Les pélagiens s'imaginoient justifier Dieu dans la différence qu'il met entre les enfants, en disant qu'il ne s'agissoit pour eux que d'être privés du royaume des cieux, mais non pas d'être envoyés dans l'enfer; et ceux qui ont voulu introduire à cette occasion une espèce de félicité naturelle dans les enfants morts sans baptême, ont imité ces erreurs des pélagiens; mais l'Eglise catholique ne les souffre pas; puisqu'elle a décidé, comme on a vu, dans les conciles œcuméniques de Lyon II et de Florence, qu'ils sont en enfer comme les adultes criminels, quoique leur peine ne soit pas égale; et quand il seroit permis (ce qu'à Dieu ne plaise) d'en revenir à l'erreur des pélagiens, saint Augustin n'en conclut pas moins³ que ces hérétiques n'ont qu'à se taire; puisque enfin, de quelque côté qu'ils se tournent pour établir la différence entre les enfants baptisés et non baptisés, quand il n'y auroit dans les uns que la possession et dans les autres que la privation d'un si beau royaume, il faudroit toujours reconnoître qu'il n'y a là ni hasard, ni fatalité, ni acception de personnes; mais la pure volonté d'un Dieu souverainement absolu.

Ainsi il sera toujours véritable que la prédestination des enfants répond aux objections, qu'on pourroit faire sur la prédestination des adultes; mais il y a bien un autre argument à tirer de l'un à l'autre. Saint Augustin a démontré par ce passage de la Sagesse⁴: « Il a été enlevé de peur que la malice ne le corrompît, » que Dieu prolonge la vie ou l'abrège selon les desseins qu'il a formés de toute éternité sur le salut des hommes: qu'ainsi c'est par un effet d'une prédestination purement gratuite qu'il continue la vie à un enfant, et qu'il tranche les jours de l'autre, faisant par là que l'un d'eux vient au baptême, dont l'autre se trouve privé; ou que l'un est enlevé en état de grâce, sans que jamais la malice le puisse corrompre, pendant que l'autre demeure exposé aux tentations où Dieu voit qu'il doit

¹ De don. pers. c. xi. n. 26. ² Epist. Hil. ad Aug. n. 8. — ³ Lib. II. ad Bonif. c. v. — ⁴ Sap. iv. 11.

périr. Quelle raison apporterons-nous de cette différence, sinon la pure volonté de Dieu? puisque nous ne pouvons la rapporter ni au mérite de ces enfants, ni à l'ordre des causes naturelles, comme à la source primitive d'un si terrible discernement; puisque ainsi que nous avons vu, ce seroit, ou introduire les hommes dans le royaume de Dieu, ou les en exclure par une espèce de fatalité ou de hasard; mais si ce raisonnement ne souffre point de réplique pour les enfants, il n'en souffre pas non plus pour les adultes. Leurs jours ne sont pas moins réglés par la sagesse de Dieu que ceux des enfants. C'est d'eux principalement que parloit le Saint-Esprit dans le livre de la Sagesse, lorsqu'il dit, qu'ils ont été enlevés pour prévenir les périls où ils auroient pu succomber. C'est donc par une pure miséricorde que l'un est pris en état de grâce, pendant que l'autre également en cet état, est abandonné aux tentations où il doit périr. De là pourtant il résulte que l'un est sauvé et que l'autre ne l'est pas. Il n'y a point d'autre raison de la différence, que celle de la volonté de Dieu. Ce qu'il a exécuté dans le temps, il l'a prédestiné de toute éternité. Voilà donc déjà dans les adultes, aussi bien que dans les enfants, un effet certain de la prédestination gratuite, en attendant que la suite nous découvre les autres que M. Simon reproche à saint Augustin comme des erreurs, où ce grand homme s'est éloigné du droit chemin des anciens.

Dans toute cette matière, l'esprit de ce téméraire critique est de dépouiller la doctrine de saint Augustin de tout ce qu'elle a de solide et de consolant, pour n'y laisser, s'il pouvoit, que des difficultés et des sujets de dispute, ou même de désespoir et de murmure. Mais si l'on apporte à la déduction que nous allons commencer, tant de la doctrine de ce Père, que des erreurs de M. Simon sur le dogme de la grâce, l'attention que mérite un discours de cette nature, j'espère qu'on trouvera que tout ce qu'a dit saint Augustin pour établir l'humilité, est aussi plein de consolation, que ce qu'a dit M. Simon pour flatter l'orgueil, est sec et vain.

LIVRE X.

Semi-pélagianisme de l'auteur. Erreurs imputées à saint Augustin. Efficace de la grâce. Foi de l'Eglise par ses prières, tant en Orient qu'en Occident.

CHAPITRE PREMIER. Répétition des endroits où l'on a montré ci dessus que notre auteur est un manifeste semi-pélagien, à l'exemple de Grotius.

La première erreur de ce critique sur l'article de la grâce chrétienne est, sous prétexte de suivre l'antiquité, de s'être déclaré semi-pélagien. Lui et les critiques ses semblables ont peine à reconnoître cette secte : et il est vrai qu'elle n'a point fait de schisme dans l'Eglise, à cause que, toujours liée de communion avec le saint siège, à la fin elle a cédé à ses décisions ; mais l'hérésie qu'elle enseignoit n'en est pas moins condamnable, puisqu'en effet elle a été condamnée par les papes et par les conciles, nommément par celui d'Orange, et en dernier lieu par celui de Trente, en quoi l'Eglise a suivi le jugement de saint Augustin, où nous avons vu que cette créance sémi-pélagienne, qu'il avoit suivie avant de l'avoir bien examinée, étoit *une erreur*, un sentiment condamnable, *damnabilem sententiam*¹. On en peut voir les passages dans les pages précédentes², et on y peut voir en même temps que M. Simon se déclare pour les sentiments que saint Augustin rétractoit, comme étant les sentiments *des anciens*, dans lesquels par conséquent les adversaires de ce Père, c'est à dire ceux qu'on appelle les marseillais ou les provençaux, et les semi-pélagiens avoient raison de persister. Ainsi, selon les idées de M. Simon, leurs sentiments avoient tous les caractères de la vérité, et ceux où saint Augustin est mort et que toute l'Eglise a suivis, tous les caractères d'erreur. Ce Père, dit notre auteur, étoit seul de son avis ; il abandonnoit sa propre créance, qui étoit celle de l'antiquité : il alloit en reculant, comme ceux dont il est écrit « que leur progrès est en mal, » *proficient in pejus*³ : l'Eglise qui l'écoutoit comme le défenseur de la tradition, reculoit avec lui : ainsi, avec Grotius⁴, on tire

¹ Lib. 41. Retract. Lib. de prædest. SS. c. 111. n. 7. — ² Ci dessus, l. VI. c. VI, VII, XIII, XIV, XV. XVI. — ³ II. Tim. III. 13. — ⁴ Ci dessus, l. VI, VII.

avantage des rétractations de saint Augustin pour s'affermir dans une doctrine qu'il a condamnée, au lieu de s'en servir pour se corriger, et l'Eglise est reprise pour n'avoir pas approuvé la doctrine que ce Père rétractoit.

Je plains Grotius dans son erreur. Nourri hors du sein de l'Eglise, dans les hérésies de Calvin, parmi les nécessités qui ôtoient à l'homme son libre arbitre, et faisoient Dieu auteur du péché, quand il voit paroître Arminius qui réformoit ces réformes, et détestoit ces excès des prétendus réformateurs, il croit voir une nouvelle lumière, et se dégoûte du calvinisme. Il a raison ; mais comme hors de l'Eglise, il n'avoit point de règle certaine, il passe à l'extrémité opposée. La haine d'une doctrine qui détruit la liberté, le porte à méconnoître la vraie grâce des chrétiens ; saint Augustin, dont on abusoit dans le calvinisme, lui déplait ; en sortant des sentiments de la secte où il vivoit, il est emporté à tout vent de doctrine, et donne, comme dans un écueil, dans les erreurs sociniennes. Il s'en retire avec peine tout brisé, pour ainsi dire, et ne se remet jamais de ce débris. On trouve partout dans ses écrits des restes de ses ignorances : plus jurisconsulte que philosophe, et plus humaniste que théologien, il obscurcit la doctrine de l'immortalité de l'âme : ce qu'il y a de plus concluant pour la divinité du Fils de Dieu, il tâche de l'affoiblir et de l'ôter à l'Eglise : il travaille à obscurcir les prophéties qui prédisent le règne du Christ ; nous en avons fait la preuve ailleurs¹. Parmi tant d'erreurs, il entrevoit quelque chose de meilleur ; mais il ne sait point prendre son parti, et il n'achève jamais de se purifier, faute d'entrer dans l'Eglise. Encore un coup, je déplore son sort. Mais qu'un homme né dans l'Eglise, élevé à la dignité du sacerdoce, instruit dans la soumission qu'on doit aux Pères, ne sache pas se débarrasser des erreurs semi-pélagiennes, et ne défende saint Augustin que dans les endroits où saint Augustin plus éclairé, confesse lui-même son erreur : qu'après avoir affoibli, autant qu'il a pu, la tradition du péché originel, il affoiblisse encore celle de la grâce, et soutienne impunément, à la face de tout l'univers, des erreurs frappées d'anathème, encore tout nouvellement dans le concile de Trente ; c'est une plaie à la discipline que l'Eglise ne souffrira pas.

¹ Ci dessus, liv. III.

II. Autre preuve démonstrative du semi-pélagianisme de M. Simon, dans l'approbation de la doctrine du cardinal Sadolet.

Il se déclare encore plus ouvertement dans l'examen des commentaires sur saint Paul du cardinal Jacques Sadolet, évêque de Carpentras. On ne peut pas refuser à ce cardinal, je ne dirai pas la louange de la politesse, de l'éloquence, de l'esprit, qui sont de faibles avantages dans un docteur de l'Eglise tel qu'il étoit par sa charge, mais encore celle d'un zèle désintéressé pour le renouvellement de la discipline. Néanmoins, ce n'est pas sans raison qu'un cardinal plus savant que lui¹, a averti « les modernes qui croient mieux réfuter les hérétiques, en s'éloignant des principes de saint Augustin, du péril extrême où ils se mettoient. » Ce péril, dont les avertit Baronius, est celui de tomber dans un manifeste semi-pélagianisme, ainsi que M. Simon fait voir qu'il est arrivé au cardinal de Sadolet. « Il semble, » dit notre critique², en parlant de son Commentaire sur l'Epître aux Romains, « que ce cardinal n'ait eu en vue que de s'opposer aux sentiments durs de Luther, et de quelques autres novateurs sur la prédestination et le libre arbitre. » C'est lui donner un dessein digne d'un évêque et d'un cardinal; mais il le tourne un peu après d'une autre manière : « l'on croiroit, » dit-il³, « qu'il n'auroit eu d'autre dessein que de combattre la doctrine de saint Augustin, que Luther et Calvin prétendoient leur être favorable. » On voit d'abord l'affectation d'unir le dessein de s'opposer à Luther, à celui de s'opposer à saint Augustin. Ce malin auteur met en vue ces deux choses comme connexes. Il n'en est pas moins coupable, pour le faire artificieusement sous le nom de Sadolet; puisque enfin c'est lui qui parle, c'est lui qui fait ces réflexions, ou l'on met en comparaison saint Augustin et Luther; et nous pouvons lui adresser ces paroles que le même Père adressoit à Julien⁴ : « Vous accusez les plus grands et les plus illustres docteurs de l'Eglise, avec d'autant plus de malice, que vous le faites plus obliquement » : *Ecclesie catholice magnos, clarosque doctores tanto nequius quanto obliquius criminariis*.

Il s' imagine qu'il s'est préparé une excuse en disant, non pas que saint Augustin est favorable à Luther et à Calvin, mais seulement *qu'ils le prétendoient*. Mais pourquoi ne dit-il donc pas qu'ils le prétendoient à tort? Pourquoi a-t-il si bien évité de dé-

¹ Bar. tom. vi. 490. p. 449. — ² P. 550. — ³ Ibid. 553. — ⁴ Op. imp. lib. vi. c. xx. pag. 1330.

fendre saint Augustin, qu'en rapportant en trente endroits la prétention de Luther et de Calvin, il n'a pas dit en un se qu'elle étoit injuste? Ne devoit-il pas du moins une seule fois, leur ôter un tel défenseur? Mais loin de le faire, il fait le contraire, et tâche de persuader à son lecteur que ces hérétiques ne réclamoient pas en vain saint Augustin, puisqu'il affecte de faire voir qu'un cardinal n'a pu attaquer ces impies, sans en même temps combattre ce saint.

Mais que lui a-t-il fallu faire pour le combattre, et que nous en dira M. Simon? « C'est, » dit-il ¹, « qu'il tient comme le milieu entre l'opinion sévère de saint Augustin et celle de Pélage. » C'est le personnage qu'il fait faire à ce cardinal; c'est à dire qu'il lui fait faire manifestement le personnage de semi-pélagien; l'Eglise n'ayant connu aucun milieu entre saint Augustin et Pélage, que le semi-pélagianisme.

Et ce qu'il ajoute de ce cardinal est manifestement de ce caractère : « il rejette, » dit-il ², « en même temps ceux qui font Dieu le premier et seul auteur de tous les efforts que nous faisons pour le bien, en sorte que ce ne soit pas nous, mais Dieu qui excite et qui émeuve les premières inspirations de nos pensées. » On voit où tendent ces paroles, et il n'y a pas moyen de les excuser.

Quand saint Augustin a combattu les semi-pélagiens, qui nioient que le commencement de la piété vînt de Dieu, il n'a rien eu de plus fort à leur opposer, que le passage où saint Paul enseigne que « nous ne sommes pas capables de bien penser de nous-mêmes, comme de nous-mêmes. » Car, disoit-il, n'y ayant point de bonne œuvre qui ne commence par un bon desir, ni de bon desir qui ne soit précédé de quelque bonne pensée; quand saint Paul nous ôte la vertu de bien penser pour l'attribuer à Dieu, il remonte jusqu'à la source, et attribue à sa grâce jusqu'au premier commencement; ce qui est entièrement détruit, s'il nous est permis de croire que les bonnes pensées viennent de nous, et non de Dieu, et que Dieu, non seulement n'est pas le seul auteur de tout notre bien, mais qu'il n'est pas même le premier.

C'est pourtant ce que semble dire ce cardinal. M. Simon le prend en ce sens et nous veut donner cette idée, que selon le cardinal Sadolet, le commencement vient de nous. Mais afin qu'on ne pense pas qu'il est simple réciteur et non pas approbateur de son sentiment, il dit en termes formels ³, que ce car-

¹ P. 554. — ² Ibid. — ³ P. 554 et 555.

dinal « suit exactement, pour ce qui est de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre, l'ancien sentiment des docteurs qui ont vécu avant saint Augustin, quoiqu'il fût persuadé que saint Thomas et ses disciples l'eussent combattu.

On voit par là que ce n'étoit pas sans raison que le cardinal Baronius nous avertissoit du péril où se jetoient ceux qui vouloient défendre l'Eglise, en attaquant saint Augustin. Ils devenoient semi-pélagiens sans y penser. On sait combien de catholiques se laissoient emporter à ces excès, en haine des excès contraires de Calvin. Le cardinal Bellarmin a été contraint de les réfuter; et c'est aussi pour cette raison que le concile de Trente ayant à condamner les erreurs de Luther et de Calvin, jeta d'abord le fondement d'une si juste condamnation en condamnant les erreurs semi-pélagiennes, et encore par les propres termes de saint Augustin, de peur qu'en repoussant une erreur on ne tombât dans une autre.

Le cardinal Sadolet, avec quelques autres, qui écrivoient avant le concile, ne surent pas prendre leurs précautions contre tous les pièges de la doctrine semi-pélagienne. Si quelques uns les ont suivis, on ne doit ni l'imputer à l'Eglise, qui a réprouvé leur sentiment, ni faire une loi de leur erreur. Ainsi M. Simon est inexcusable de se déclarer semi-pélagien, sous prétexte que quelques auteurs plus éloquents que savants ont donné devant lui dans cet écueil.

III. Répétition des preuves par où l'on a vu que M. Simon accuse saint Augustin de nier le libre arbitre.

Le procès que M. Simon continue à toutes les pages de faire à saint Augustin, à la vérité est scandaleux et d'un pernicieux exemple; mais aussi l'auteur est-il puni sur le champ de son audace, et nous le voyons aussitôt livré à l'esprit d'erreur. C'est ce qui paroît principalement dans la matière du libre arbitre.

D'abord donc il est certain qu'encore que saint Augustin ait très bien défendu le libre arbitre, non seulement contre les manichéens, ainsi que tout le monde en est d'accord, mais qu'il l'ait même toujours soutenu contre Pélagie, comme cent passages et des livres entiers de ce Père en font foi; et encore qu'il soit loué par les papes, et en particulier par le pape Hormisdas, pour avoir bien parlé, non seulement de la grâce, mais même du libre arbitre, de *gratia et libero arbitrio*; néanmoins M. Simon, après Grotius, accuse ce Père d'avoir affoibli sur le

libre arbitre la tradition de toutes les Eglises. C'est ce que nous avons montré, quoique pour d'autres fins, en premier lieu, par la préface de cet auteur, où il accuse saint Augustin, lorsqu'il a écrit contre Pélage au cinquième siècle, d'être l'auteur d'un nouveau système, au préjudice de l'autorité des quatre siècles précédents ; comme si lui-même, qui a passé la plus grande partie de sa vie au quatrième siècle, qui a été fait évêque dans ce siècle même, et qui s'y est signalé par tant d'écrits, avoit tout d'un coup oublié la tradition.

Nous avons vu, en second lieu, encore pour une autre fin, que dans le chapitre cinquième de son ouvrage, où les anciens Pères et toutes les Eglises du monde, avant saint Augustin, sont représentées comme étant d'accord à défendre le libre arbitre contre les gnostiques, et les autres hérétiques ; M. Simon objecte à ce Père, qu'il *préfère ses sentiments* (particuliers) *à une tradition si constante*.

En troisième lieu, nous avons vu qu'il fait de saint Augustin un défenseur des sentiments outrés des protestants, et nommément de Luther, de Bucer et de Calvin, sur le libre arbitre. C'en est assez pour montrer que malgré les papes et toute l'Eglise, il accuse saint Augustin d'être ennemi du libre arbitre, et qu'il couvre les hérétiques qui le rejettent, de l'autorité d'un si grand nom. Mais il faut voir maintenant les erreurs grossières où l'esprit de contradiction le précipite.

IV. M. Simon est jeté dans cet excès par une fausse idée du libre arbitre : si l'on peut dire comme lui que le libre arbitre est maître de lui-même **ENTIÈREMENT** : passages de saint Ambroise.

Pour cela il faut entendre ce qu'il avance au chapitre xx. *Il est certain*, dit-il ¹, *que Pélage, et après lui ses disciples, ont abusé de plusieurs passages qui font les hommes entièrement les maîtres de leurs actions*. Remarquez cet *entièrement*, en quoi consistoit une partie très essentielle de l'erreur des pélagiens. Ils ajoutoient au pouvoir que l'Ecriture donne aux hommes sur leurs actions cet *entièrement* qui n'y est pas, et qui y donne un très mauvais sens, pour ne rien dire de plus : au contraire elle disoit que *le cœur du roi*, et par conséquent de tout homme, *est entre les mains de Dieu, et qu'il l'incline où il veut* ² ; ce qui est conforme à cette parole de David : *Dieu dirige les pas de l'homme, et il voudra sa voie* ³ ; sans doute lorsque Dieu y di-

¹ P. 290. — ² Prov. xxi. 1. — ³ Ps. xxxvi. 23.

rigera ses pas, comme le démontre saint Augustin ¹, et comme il paroît assez par la chose même. Jérémie a dit aussi dans le même esprit ² : « Je sais, Seigneur, que la voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, et qu'il ne lui appartient pas de marcher et de diriger ses pas à son gré. » Car pour être *entièrement* « maître de ses actions, » comme le veut M. Simon, il faudroit pouvoir aimer et haïr, se plaire et se dégoûter de ce que l'on veut, ce qui n'est pas, comme saint Augustin le dit souvent, et que l'expérience le fait assez voir ; et c'est aussi à cet égard que saint Ambroise disoit que l'homme « n'a pas son cœur en sa puissance : » *non est in nostra potestate cor nostrum* ³, ce que tout homme de bien et rempli, dit saint Augustin, d'une humble et sincère piété, éprouve très véritable, car on a des inclinations dont on n'est pas le maître ; en sorte, dit saint Ambroise, que l'homme ne se tourne pas comme il veut. Pendant, dit ce saint docteur, qu'il veut aller d'un côté, des pensées l'entraînent de l'autre : il ne peut disposer de ses propres dispositions, ni mettre dans son cœur ce qu'il lui plaît. Ses sentiments, poursuit-il, le dominent, sans que souvent il s'en puisse dépouiller ; c'est aussi par là qu'on le prend pour le mener où l'on veut par sa propre pente ; et si les hommes le savent faire en tant de rencontres, Dieu ne pourra-t-il pas le faire autant qu'il voudra, lui qui connoît tous ses penchans, et sait outre cela toucher l'homme par des endroits encore plus intimes et plus délicats ; car il connoît les plus secrets ressorts par où une âme peut être ébranlée : lui seul les sait manier avec une dextérité et une puissance inconcevable ; ce qui fait conclure au même saint Ambroise ⁴, à l'occasion de saint Pierre, que tous ceux que Jésus regarde pleurent leurs péchés, qu'il leur inspire une tendresse à laquelle ils ne résistent pas, et en toute occasion « qu'il appelle qui il veut, et qu'il fait religieux qui il lui plaît, » *quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit* ⁵ ; en un mot, qu'il change les hommes comme il veut, du mal au bien, « et fait dévots ceux qui étoient opposés à la dévotion, » *si voluisset ex indevotis fecisset devotos*. Ces petits mots échappés, pour ainsi parler, naturellement à saint Ambroise avant toutes les disputes, font sentir l'esprit de l'Eglise. Saint Augustin n'a donc rien dit de particulier, quand il a si bien démontré cette vérité, et la puissance de la grâce contre les pélagiens, qui ne pouvoient la goûter, et qui vouloient faire l'homme

¹ Ep. ad Vit. cccxvii. al. cvii. — ² Jer. x. 23. — ³ Ap. Aug. de don. persev. c. viii. n. 20. — ⁴ Ambr. in Luc. — ⁵ S. Aug. de don. pers. c. xix. n. 50.

« entièrement maître de lui-même ; » en quoi ils sont encore aujourd'hui flattés par M. Simon ¹, qui croit trouver cette expression et ce sentiment dans plusieurs endroits de l'Ecriture.

V. Que M. Simon fait un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : ce que c'est, selon ce critique, que d'être maître du libre arbitre **ENTIÈREMENT**, et que son idée est pélagienne.

Il est vrai qu'à son ordinaire, toujours ambigu et enveloppé, il dit que ces hérétiques abusoient de ces passages, et que par là il paroît avoir dessein de condamner leur erreur ; mais ce n'est, selon sa coutume, que pour les justifier aussitôt après par ces paroles : « Toute l'antiquité, » ajoute-t-il ², « qui s'étoit opposée fortement aux gnostiques et aux manichéens, qui ruinoient la liberté de l'homme, sembloit parler en leur faveur. » En quoi parler « en leur faveur ? » En ce qu'ils soutenoient le libre arbitre contre ces hérétiques. Il n'auroit donc pas fallu dire que l'antiquité « sembloit parler, » mais qu'elle parloit effectivement « en leur faveur, » n'y ayant jamais eu aucun doute sur le libre arbitre dans l'antiquité, c'est à dire non seulement dans le temps qui a précédé celui des pélagiens, mais encore dans ce temps là même. Ainsi, quand notre auteur insinue que l'antiquité favorisoit les pélagiens, ce n'étoit pas par rapport au libre arbitre dans le fond ; mais dans l'abus qu'ils en faisoient, c'est à dire dans la confiance téméraire qu'ils avoient dans leur liberté, « en se croyant entièrement maîtres de leurs actions ; » et parce que saint Augustin combattoit cette orgueilleuse puissance, et faisoit voir que sans détruire le libre arbitre, Dieu savoit le faire fléchir où il vouloit, en quoi consistoit un des principaux secrets de la doctrine de la grâce, le même auteur insinue encore que ce Père changea alors l'état de la tradition, et opposa aux pélagiens ses sentimens outrés ; ce qu'il exprime, en ajoutant qu'il *poussa trop loin ses principes* ³.

Mais afin qu'on ne doute pas en quoi il estime qu'il les poussa trop loin, il s'en explique en un autre endroit ⁴, lorsqu'il blâme saint Augustin d'avoir voulu obliger Pélagie à reconnoître une grâce par laquelle « Dieu ne nous donne pas seulement le pouvoir d'agir et son secours, mais par laquelle il opère aussi le vouloir et l'action même. » Pour lui, il ne permet pas qu'on pousse la chose plus loin que de dire, que « pour ce qui est du

¹ P. 290. — ² Ibid. — ³ Ibid. — ⁴ Ibid. 297.

bien, nous ne voulons rien, et nous ne faisons rien sans le secours de Dieu.» C'est tout ce qu'il peut souffrir à saint Augustin ; « et, » dit-il ¹, « s'il pousse quelquefois sa pensée jusqu'à établir une grâce qui nous fasse agir efficacement, il étend trop loin ses principes. »

Ce *quelquefois* est tout à fait de mauvaise foi, ou d'une extrême ignorance. Car de dire que saint Augustin n'ait établi que *quelquefois* une grâce qui nous fasse agir efficacement, on en sera démenti à toutes les pages qu'on voudra ouvrir des divins écrits. Ou il n'a jamais établi cette sorte de grâce, ou il l'a établie un million de fois et partout. Car partout cette efficace revient, et le *quelquefois* n'a point de lieu. C'est aussi d'où je conclus que cette partie de la doctrine de saint Augustin ne peut avoir été ignorée de personne ; d'où il s'ensuit que les papes qui ont approuvé la doctrine de ce Père, non seulement sur la grâce, mais encore sur le libre arbitre *de gratia et libero arbitrio* ², ne peuvent l'avoir approuvée que dans la présupposition « d'une grâce qui nous fasse agir efficacement ; » et que si c'est en cela que saint Augustin, comme l'enseigne M. Simon, « étend trop loin ses principes, » l'Eglise qui a réprimé ceux qui l'accusoient d'avoir excédé, est complice de ses excès.

VI. Que M. Simon continue à faire un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : trois mauvais effets de la doctrine de ce critique.

Cette erreur de M. Simon règne dans tout son ouvrage. Cette grâce, qui tourne les cœurs comme il lui plaît, qu'on appelle par cette raison « la grâce efficace, parce qu'elle agit efficacement en nous, et qu'elle nous fait effectivement croire en Jésus-Christ, » est partout l'objet de son aversion ³ ; partout il trouve mauvais que saint Augustin ait enseigné ⁴ « que ceux à qui Dieu accorde cette grâce ne la rejettent jamais, parce qu'elle ne leur est donnée que pour ôter entièrement la dureté de leurs cœurs. » Il loue saint Chrysostôme ⁵ de n'avoir point eu recours à cette grâce, qu'il appelle par dérision « la grâce efficace de saint Augustin ⁶, » comme si ce Père en étoit l'auteur ; au lieu que certainement on la trouve dans tous les saints, et même dans saint Chrysostôme, et qu'elle est aussi ancienne que les prières de l'Eglise, où elle se fait remarquer

¹ P. 297. — ² Epist. Hormisd. ad Poss. — ³ Pag. 294, 295, et suiv. —

⁴ S. Aug. de præd. SS. c. VIII. — ⁵ P. 154. — ⁶ Ibid. 296.

à toutes les pages. C'est pour exclure cette grâce, qu'il aime à dire et à faire dire aux anciens auteurs, sans correctif ¹, « que l'homme est le maître de sa perte et de son salut : que son salut et sa perte dépendent absolument de lui : qu'il est entièrement maître de ses actions ; » ce qui au sens naturel emporte l'exclusion de ces voies secrètes de changer les cœurs, qu'on trouve dans tous les Pères, et non seulement dans toutes les prières de l'Eglise, mais encore dans toutes les pages des livres divins.

Aussi est-ce un fait si constant, que personne ne le nie. On dispute bien dans l'Ecole de la manière dont Dieu touche l'homme de telle sorte qu'il lui persuade ce qu'il veut, et des moyens de concilier la grâce avec le libre arbitre ; et c'est sur quoi saint Augustin même n'a peut-être voulu rien déterminer, du moins fixement, content au reste de tous les moyens par lesquels on établiroit le suprême empire de Dieu sur tous les cœurs. Pour le fond, qui consiste à dire que Dieu meut efficacement les volontés comme il lui plaît, tous les docteurs sont d'accord qu'on ne peut nier cette vérité, sans nier la toute puissance de Dieu, et lui ôter le gouvernement absolu des choses humaines ; mais encore que cette doctrine de l'efficacité de la grâce, prise dans son fond, soit reçue sans contestation dans toute l'Ecole, M. Simon ne craint pas de la confondre avec la doctrine des hérétiques, ce qui fait trois mauvais effets : le premier de mettre saint Augustin, qui constamment, selon lui, reconnoît cette efficacité de la grâce, au nombre des hérétiques : le second, de mettre par ce moyen la cause des hérétiques à couvert, en leur donnant un défenseur que personne ne condamne : et le troisième, de condamner un dogme, sans lequel il n'est pas possible de prier, comme nous verrons bientôt que toutes les prières de l'Eglise nous le font sentir.

VII. Le critique rend irrépréhensibles les hérétiques, qui font Dieu auteur du péché, en leur donnant saint Augustin pour défenseur.

L'excuse que M. Simon prépare à nos hérétiques s'étend encore plus loin, puisqu'elle va même à les rendre irrépréhensibles en ce qu'ils font Dieu auteur du mal. Nous avons vu ², pour une autre fin, quelques endroits où il attribue constamment cette doctrine impie à saint Augustin ; et le premier, lorsqu'en parlant de Pélagie, « il s'accorde (dit-il) ³ avec les anciens commentateurs, dans l'interprétation de ces paroles :

¹ P. 121, 290. — ² Ci dessus, l. v, ch. vii. — ³ P. 240.

Tradidit illos Deus, etc. » Dieu les a livrés à leurs desirs, « bien qu'il soit éloigné de saint Augustin. » Mais en quoi s'éloigne-t-il de saint Augustin ? Les paroles suivantes le montrent : « cette expression, poursuit-il, ne marque pas, dit Pélagé, que Dieu ait livré lui-même les pécheurs aux desirs de leur cœur, comme s'il étoit la cause de leurs désordres. » S'il s'éloigne de saint Augustin, en ce qu'il ne fait pas Dieu auteur des désordres, saint Augustin l'en fait donc l'auteur. Voilà par un même coup ce Père au rang des impies, qui font Dieu auteur du mal, et les hérétiques hors d'atteinte ; puisqu'on ne pourra plus les condamner qu'avec un docteur si approuvé.

Nous avons aussi remarqué¹, encore pour une autre fin, l'endroit où blâmant Bucer d'autoriser, par les anciens Pères, sa doctrine sur la cause de l'endurcissement des pécheurs, il lui répond : « Qu'à la réserve de saint Augustin, toute l'antiquité lui est contraire. » Il demeure pourtant d'accord² « que Bucer, Luther et Calvin établissent également la souveraine puissance de Dieu sans avoir aucun égard au libre arbitre de l'homme ; ce qui emporte que Dieu est auteur du mal comme du bien ; et malgré l'impiété de cette doctrine, quelques louanges qu'il fasse semblant de vouloir donner à saint Augustin, il abandonne ce Père à ces hérésiarques, comme un docteur de néant.

On voit par là le mauvais esprit dont il est emporté. Lorsqu'il blâme les erreurs d'un côté, il les autorise de l'autre. Il est vrai qu'il paroît contraire à la doctrine qui fait Dieu auteur du péché ; mais en même temps il la met au rang des doctrines irrépréhensibles, en lui donnant un partisan tel que saint Augustin ; de sorte que plus il improuve une doctrine, dont il rend la condamnation impossible, plus il plaide la cause de la tolérance.

Pour donner encore plus d'autorité à ce sentiment impie, qui fait Dieu auteur du péché, il implique saint Thomas avec saint Augustin dans cette cause, et ose faire des leçons au dernier³ sur la doctrine qu'il a établie dans les livres contre Julien, et dans celui de la Grâce et du Libre arbitre, comme s'il étoit l'arbitre des théologiens ; au lieu que bien constamment l'ignorance qu'il fait paroître dans tous les endroits où il traite cette matière, fait voir qu'il ne sait pas les premiers principes.

¹ Ci dessus, l. VII. ch. IV. — ² P. 475. — ³ Ibid. 299.

VIII. On réduit à deux chefs les erreurs que M. Simon attribue à saint Augustin sur le libre arbitre : premier chef, qui est l'efficacité de la grâce.

Pour le montrer avec une évidence qui ne puisse laisser aucun doute, réduisons d'abord à deux chefs les erreurs qu'il attribue à saint Augustin sur le libre arbitre : le premier chef regarde la manière dont ce Père fait agir Dieu dans les bonnes œuvres ; le second regarde celle dont il le fait agir dans les mauvaises.

Dans les bonnes œuvres , ce que M. Simon , le censeur des Pères et l'arbitre de la doctrine a trouvé mauvais, c'est que saint Augustin ait établi une grâce qui nous fasse croire effectivement et à laquelle nul ne résiste, à cause qu'elle est donnée pour ôter l'endurcissement et la résistance. Mais c'est précisément une telle grâce que toute l'Eglise demande ; et c'est par où il faut montrer à M. Simon qu'il ne peut ici s'opposer à saint Augustin , sans renverser le fondement de la piété avec celui de la prière.

IX. On commence à proposer l'argument des prières de l'Eglise : quatre conséquences de ces prières, remarquées par saint Prosper, dont la dernière est que l'efficacité de la grâce est de la foi.

Donnons donc un peu de temps à rappeler dans la mémoire des lecteurs les prières ecclésiastiques, telles qu'elles se font par toute la terre , et en Orient comme en Occident, dès l'origine du christianisme, puisque c'est là ce qui établit, non seulement l'efficacité de la grâce chrétienne, mais encore d'article en article, et de conclusion en conclusion, avec tout le corps de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination et sur la grâce, toute la consolation des vrais fidèles.

C'est aussi le principal argument dont saint Augustin appuie toute sa doctrine ; et on le trouve proposé très nettement dans les Capitules attachés à la lettre de saint Célestin, où saint Prosper, qu'on en croit l'auteur, expose quatre vérités¹ : la première : « que les pasteurs du peuple fidèle, en s'acquittant de la légation qui leur est commise envers Dieu, intercèdent pour le genre humain, et demandent, avec le concours de toute l'Eglise, que la foi soit donnée aux infidèles ; que les idolâtres soient délivrés de leur impiété ; que le voile soit ôté de dessus

¹ Cap. II.

le cœur des Juifs , et que la vérité leur paroisse ; que les hérétiques et les schismatiques reviennent à l'unité de l'Eglise ; que la pénitence soit donnée à ceux qui sont tombés dans le péché , et que les catéchumènes soient amenés au baptême. Dans toutes ces prières de l'Eglise, il est clair que c'est l'effet qu'on demande. On demande donc une grâce qui fasse croire effectivement , qui convertisse effectivement le cœur , qui est celle que M. Simon a osé nier.

La seconde vérité qu'expose saint Prosper ou l'auteur des Capitules , quel qu'il soit, c'est que ces choses , c'est à dire la foi actuelle, la conversion actuelle des errants ou « des pécheurs , ne sont pas demandées en vain et par manière d'acquies , *per functorie neque inaniter* , » puisque l'effet s'ensuit , *« rerum monstratur effectibus ; »* et que Dieu daigne attirer à lui toutes sortes d'errants , qu'il retire de la puissance des ténèbres , et qu'il fait des vases de miséricorde de vases de colère qu'ils étoient ; » ce qui prouve que le propre effet de cette grâce , tant demandée par toute l'Eglise , étoit de faire croire effectivement et de changer les cœurs.

La troisième vérité de saint Prosper est , « que l'Eglise est si convaincue de cet effet de la grâce , qu'elle en fait à Dieu ses remerciements comme d'un ouvrage de sa main » , reconnoissant de cette manière que le propre ouvrage de Dieu est de changer actuellement les cœurs , « et que tout ce bon effet vient de sa grâce ; » *quod adeo totum divini muneris esse sentitur ut hæc efficienti Deo gratiarum semper actio referatur.*

Et enfin , la quatrième vérité que nous montre ce saint docteur , c'est que ce sentiment , par lequel on reconnoît une grâce qui fait croire , qui fait agir , c'est à dire qui convertit effectivement le cœur de l'homme , n'est pas une opinion particulière , mais la foi de toute l'Eglise ; « puisque ces prières , venues de la tradition des apôtres , sont célébrées uniformément par toute l'Eglise catholique ; d'où ce grand homme conclut , que sans aller chercher loin la loi de la foi , on la trouve dans la loi de la prière : *ut legem credendi lex statuat supplicandi.*

Le principe dont il appuie cette vérité , ne pouvoit pas être plus sûr ; puisqu'il est certain que la foi est la source de la prière , et qu'ainsi ce qui anime la prière , ce qui en fait le motif ce qui en dirige l'intention et le mouvement , est le principe même de la foi , dont par conséquent la vérité se déclare manifestement dans la prière.

X. Que les prières marquées par saint Prosper se trouvent encore aujourd'hui réunies dans les oraisons du Vendredi saint; et que saint Augustin, d'où saint Prosper a pris cet argument, les a bien connues.

Cette preuve de la grâce qui fléchit les cœurs subsiste toujours dans l'Eglise, comme on le peut voir dans les prières qu'elle adresse continuellement à Dieu; et sans avoir besoin de les recueillir de plusieurs endroits, nous trouvons celles dont parle saint Prosper ramassées dans l'office du Vendredi saint, où l'on demande à Dieu la conversion actuelle et effective des infidèles, des hérétiques, des pécheurs, non seulement dans le fond, mais encore dans le même ordre, du même style, et avec les mêmes expressions que ce saint homme a remarquées; et saint Augustin, dont il a pris cet argument, y ajoute une circonstance: c'est qu'afin de mieux marquer l'effet de la grâce, et y rendre le peuple plus attentif, la prière étoit précédée d'une « exhortation que le prêtre faisoit à l'autel à tout le peuple, afin qu'il priât, pour les incrédules, que Dieu les convertît à la foi; pour les catéchumènes, qu'il leur inspirât le désir de recevoir le baptême, et pour les fidèles, qu'ils persévérassent par sa grâce dans le bien qu'ils avoient commencé¹; » qui sont les exhortations qu'on fait encore aujourd'hui au Vendredi saint, où le prêtre commence ainsi la prière qu'il va faire au nom du peuple: *Oremus pro catechumenis*, etc. *Oremus et pro hæreticis*, etc. « Prions, mes bien aimés, pour les catéchumènes, que Dieu ouvre les oreilles de leurs cœurs, afin qu'ils viennent au baptême: prions pour les hérétiques, qu'il les retire de leur erreur: prions pour les idolâtres, que Dieu leur ôte leur iniquité, et les convertisse à lui, etc. » Ces exhortations suivies des prières que nous faisons aujourd'hui tout de suite à un certain jour, qu'est le Vendredi saint, étoient alors ordinaires dans l'Eglise, comme elles le sont encore dans l'Eglise grecque, avec cette différence qu'elles se font par le diacre, au lieu que saint Augustin remarque qu'elles se faisoient « par le prêtre même à l'autel, » ainsi qu'on le voit encore dans l'office du Vendredi saint. Quoi qu'il en soit, ce Père s'en sert pour prouver qu'il faut avouer une grâce qui ne donne pas seulement de pouvoir croire, mais de croire, ni de pouvoir agir, mais d'agir actuellement: autrement il ne faudroit pas demander à Dieu, comme nous faisons sans cesse, qu'il donnât la foi, la persévérance et l'effet même; d'où ce Père conclut très bien, que nier une telle grâce « c'est s'opposer aux prières de l'Eglise, »

¹ Epist. ad Vital. CCXVII. al. CVII.

*nostris orationibus contradicis*¹. Car l'Eglise ayant choisi les paroles qui marquent le plus la conversion actuelle et l'effet certain de la grâce pour en remplir toutes ses demandes, jusqu'à « demander à Dieu qu'il force nos volontés même rebelles à se rendre à lui, » et *ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates*, c'est accuser l'Eglise d'erreur, de nier qu'un des effets de la grâce soit d'amollir un cœur endurci, et de lui ôter sa dureté. On sait au reste que le terme dont se sert l'Eglise quand elle dit : *Compelle*, « forcez, contraignez, » ne marque pas une violence qui nous fasse faire le bien malgré nous, mais comme parle saint Augustin, « une toute puissante facilité de faire que non voulants nous soyons faits voulants, » *volentes de nolentibus*; et c'est pourquoi, en relevant cette expression, qui étoit dès lors familière à l'Eglise, il parle ainsi à Vital : « Quand vous entendez le prêtre de Dieu qui lui demande à l'autel qu'il force les nations incrédules à embrasser la foi, ne répondez-vous pas *amen*? Disputerez-vous contre cette foi? direz-vous que c'est errer que de faire cette oraison, et exercerez-vous votre éloquence contre ces prières de l'Eglise? » Faisons la même demande à M. Simon. S'il méprise l'autorité de saint Augustin, qu'il réponde à la preuve que toute l'Eglise lui met en main dans ses prières, et qu'il les accorde, s'il peut, avec l'audace qui lui fait nier la grâce qui fait croire en Dieu, et qui empêche qu'on ne lui résiste, en ôtant du cœur l'endurcissement par lequel on lui résistait.

XI. Saint Augustin a eu intention de démontrer en effet que la grâce qu'on demandoit par ces prières emportoit certainement l'action.

Car il faut ici observer que saint Augustin se sert de cet argument pour combattre Vital, qui disoit que « Dieu agit tellement en nous, que nous consentons si nous voulons; et si nous ne voulons pas, nous faisons que l'opération de Dieu ne peut rien sur nous, et ne nous profite point²; » ce qui est vrai en un sens; mais il y falloit ajouter ce que ce prêtre de Carthage croyoit contraire au libre arbitre, que Dieu sait empêcher, quand il lui plaît, qu'on ne lui résiste : autrement toutes les prières par lesquelles l'Eglise lui demande ce bon effet, seroient vaines; or elles ne le sont pas. L'Eglise qui demande à Dieu qu'il change la volonté des hommes, ne demande rien contre sa foi, ni contre le libre arbitre; mais elle avoue seulement qu'il est sous la main de Dieu, pour être tourné où il lui plaît.

¹ Epist. ad Vital. CCXVII. al. CVII. — ² Ibid.

Et il faut ici remarquer, avec le même saint Augustin, que si dans les prières qu'on vient de réciter, l'Eglise demande l'effet de la conversion, et non pas seulement le pouvoir de se convertir, elle ne fait en cela qu'imiter l'exemple de saint Paul, qui a fait cette prière pour ceux de Corinthe ¹ : « Nous prions Dieu pour que vous ne fassiez aucun mal, mais que vous fassiez ce qui est bien ; » sur quoi saint Augustin fait cette remarque ² : « Il ne dit pas, nous prions Dieu que vous puissiez ne faire aucun mal, mais que vous n'en fassiez point, ni nous prions Dieu que vous puissiez faire le bien, mais que vous le fassiez ; » ce qui montre que l'intention de cette prière étant d'obtenir l'effet, on reconnoît que le Dieu le donne, et qu'il sait, non seulement empêcher qu'on fasse le mal, mais encore faire qu'on fasse le bien.

On voit par là que ces grands savants, qui reprennent saint Augustin d'avoir établi la toute puissance, comme il l'appelle, et pour me servir du mot consacré dans l'Ecole, l'efficace ou l'effet certain de la grâce, et qui croient que reconnoître une telle grâce, c'est nier ou affoiblir le libre arbitre, enflés de leur vain savoir et de leur sèche critique, ne songent point à la prière. Ils méprisent les arguments qu'on tire de là, qu'ils appellent des pensées pieuses et une espèce de sermon : ils ne répondent après cela qu'en souriant avec dédain, et dans leur cœur se moquent de ceux qui ne leur allèguent pour preuve que leur bréviaire ou leur missel.

XII. Prières des liturgies grecques.

Peut-être que cet argument si simple et si fort leur paroîtra un peu plus savant, quand on leur dira que l'Eglise grecque prie de même que la latine, et demande dans sa liturgie en cent endroits, non pas un simple pouvoir, mais le vouloir et le faire actuel et effectif.

C'est ce qu'on voit dans la liturgie de l'Eglise de Jérusalem sous le nom de saint Jacques, frère de notre Seigneur, lorsqu'on dit à Dieu : « Accomplissez en chacun de nous ce qui nous est utile : amenez-nous à la perfection, rendez-nous dignes de vos mystères : tournez à vous toutes nos pensées : que nous vivions sans péché : que nous persévérions dans la foi : prions Dieu que nous soyons vigilants, actifs et prompts à faire le bien, etc. ³. » Dans la liturgie de l'Eglise d'Alexandrie sous le nom de l'évan-

¹ II. Cor. XIII. 7. — ² De gratia Christi, c. xxv. — ³ P. 2, 3, 12, 9.

gélisme saint Marc, ou en tout cas bien certainement de quelque Eglise d'Egypte, puisqu'on y parle du Nil et de ses inondations, on trouve les mêmes demandes à toutes les pages ¹. Dans celle de saint Basile, qui est en usage dans toute la Grèce, dans la Syrie, et dans tout l'Orient, je remarquerai en particulier cette prière : « Rendez-nous dignes de votre ministère. Car c'est vous qui opérez tout en tous : conservez les bons dans le bien : faites que les méchants deviennent bons par votre bonté : ramenez les errants, unissez-les à votre Eglise : faites cesser les schismes et les hérésies par la vertu de votre Saint-Esprit, et accordez-nous la grâce de louer d'une même bouche et d'un même cœur votre saint et glorieux nom ². »

La même messe de saint Basile nous fournit encore cette admirable prière, qui est rapportée il y a onze ou douze cents ans par Pierre, diacre ³, en ces termes : « Saint Basile de Césarée, dans l'oraison du saint autel, qui est celle de presque tout l'Orient, dit entre autres choses : Seigneur Dieu des vertus, accordez-nous votre protection ; faites bons ceux qui sont mauvais, *malos bonos facito* : conservez ceux qui sont bons dans leur bonté, *bonos in bonitate conserva* : car vous pouvez tout, et il n'y a personne qui vous contredise : vous sauvez quand il vous plaît, et nul ne résiste à votre volonté, *omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi, cum enim volueris salvas, et nullus resistit voluntati tuæ*. » En ce peu de mots est comprise toute l'efficace et toute l'économie de la grâce. Saint Augustin en réduit tout l'effet à ces deux choses si expressément marquées dans cette prière : « Faites que les mauvais deviennent bons, ce qui comprend la grâce de la conversion : conservez les bons dans leur bonté, ce qui enferme la persévérance. » Saint Augustin n'expose pas mieux la certitude infailible de ces deux effets, qu'elle est exposée dans ces paroles : « Car vous pouvez tout : nul ne vous résiste, ni ne s'oppose à vos volontés ; quand il vous plaît, vous sauvez. » Ces derniers mots nous expliquent les moments de Dieu, qui sauve qui il lui plaît, toutes les fois qu'il lui plaît ; ce qui tient tous les temps comme toutes les personnes en sa puissance. C'est la même chose que disoit saint Ambroise : « Dieu appelle qui il lui plaît : il fait religieux qui il veut : il inspire la dévotion à ceux qui en étoient les plus éloignés. » L'Orient et l'Occident parlent le même langage, et toute l'Eglise attribue à une grâce toute puissante le commencement avec toute la suite de la piété. »

¹ P. 32, etc. — ² Ibid. 46, 54, 55. — ³ De Incarn. et Gr. ad Fulg. c. viii.

XIII. Prières de la liturgie attribuée à saint Chrysostôme : ce qu'il rapporte lui-même de la liturgie de son temps, et les réflexions qu'il fait dessus.

Dans la liturgie attribuée à saint Chrysostôme, mais plus ancienne que lui dans son fond, du moins en beaucoup d'endroits, comme il paroît par lui-même, on fait les mêmes prières, et par la bouche du diacre les mêmes exhortations que nous avons vues; ce qui se pratique aussi unanimement dans les autres liturgies. On demande donc en celle-ci, « que Dieu nous donne une vie pure de péché, que nous passions le reste de notre vie dans la pénitence ¹; » et sur les catéchumènes en particulier : « Fidèles, » dit le diacre ²; « prions pour eux, que Dieu leur révèle son évangile, qu'il les amène à l'Eglise. » Ce n'est pas pour dire qu'ils n'y viendront pas par leur libre arbitre; mais on prie Dieu de s'en rendre maître, « de les conserver, de les défendre, de les garder par sa grâce. » Encore en un autre endroit ³ : « Prions que Dieu les affermisse et les confirme dans le bien. » Quel bien ne demande-t-on pas pour eux? « Eclairez-les par la foi, fortifiez-les par l'espérance, perfectionnez-les par la charité. » C'est toujours l'effet qu'on demande, quoiqu'on sache que cet effet dépend du libre arbitre; parce qu'on sait que Dieu le fléchit. On dit, dans le même esprit pour les fidèles ⁴ : « Purifiez nos lèvres qui vous louent; retenez nos mains; faites qu'elles s'abstiennent des mauvaises œuvres, et qu'elles fassent les bonnes; » on ne veut pas que Dieu prenne nos mains par force : mais qu'il règne sur le libre arbitre, au pouvoir de qui il les a mises. Nous en trouverons davantage sur le sujet des catéchumènes dans saint Chrysostôme, et on sera bien aise d'entendre ce qu'il nous rapporte des prières de l'Eglise dans la seconde homélie sur la seconde épître aux Corinthiens, avec les réflexions qu'il fait dessus.

On y trouvera d'abord les mêmes demandes que nous avons déjà vues dans la messe attribuée à ce Père, mais on les y trouvera bien plus étendues et plus inculquées dans cette longue prière que saint Chrysostôme récite. Les Grecs comme les Latins dans la suite des temps, et quand le zèle s'est ralenti, ont accourci leur office; mais il n'ont pas pour cela changé leur doctrine, ni le fond de leurs prières.

Le diacre disoit donc ainsi : *Prions pour les catéchumènes.* C'étoit là cette exhortation dont saint Augustin nous a parlé, qui précédoit la prière; c'est ce célèbre OREMUS : *prions*, qui

¹ P. 62, etc. 76. 86 et 87. — ² Ibid. 71. — ³ Lit. Præf. p. 95. — ⁴ P. 97.

se répète encore si souvent parmi nous. Que cette exhortation se fasse ou par les prêtres, ou par les diacres, il n'importe, et l'intention de la prière qui demande à Dieu, non pas un simple pouvoir, mais avec le pouvoir, l'effet et l'actuelle conversion, y est toujours également marquée. Car voici une des demandes¹ : « Prions que Dieu sème sa crainte dans leurs cœurs » (dans le cœur des catéchumènes) ; et voici la réflexion de saint Chrysostôme : « Ce ne seroit pas assez que Dieu semât seulement, si cette semence étoit de celles qu'on jette sur le chemin ou sur des rochers, où elle ne pût pas : ce n'est pas aussi cela que nous demandons pour les catéchumènes, mais qu'il se fasse en eux des sillons par lesquels cette semence céleste entre bien avant ; en sorte que renouvelés dans le fond de l'âme, non seulement ils la reçoivent, mais encore qu'ils la retiennent avec soin ; voilà, » dit-il, « ce que nous demandons. » Or, cela n'est autre chose que demander le consentement intime et profond, qu'on demande comme l'effet de la grâce, selon la remarque de saint Chrysostôme : « ce qui aussi, » poursuit-il, « se confirme par la demande suivante : prions Dieu qu'il affermisse la foi dans leurs cœurs ; » c'est à dire, dit saint Chrysostôme, « qu'elle n'y demeure pas seulement, mais qu'elle y jette de profondes racines, » ce qu'on ne fait qu'en y consentant et en la recevant de tout son cœur. C'est donc, encore un coup, cela qu'on demande ; et c'est pourquoi il continue : *que Dieu leur révèle l'Evangile*, sur quoi saint Chrysostôme fait cette observation : « c'est qu'on voit dans cette prière comme deux voiles sur l'Evangile, pour l'empêcher de se découvrir à nous : l'un, si nous fermons les yeux ; l'autre, si on ne nous le montre pas. Car, » poursuit-il, « quand nous serions disposés à le recevoir, il nous sera inutile, si Dieu ne nous le découvre ; et quand Dieu nous le découvrirait, il ne nous apporteroit aucun fruit, si nous le rejetons ; nous demandons donc l'un et l'autre, » c'est à dire, qu'il nous montre l'Evangile et qu'il nous empêche de le rejeter ; ou comme l'explique ce Père, « et que Dieu y ouvre les cœurs et qu'il découvre l'Evangile ; » qui est demander, non seulement ce qui vient du côté de Dieu, mais encore ce qui vient du nôtre, c'est à dire, notre libre consentement. « Il est pourtant vrai, » dit ce Père, « qu'on n'ouvre pas les yeux, si on ne veut auparavant les ouvrir ; » mais il vient de trouver dans la prière, qu'il faut demander à Dieu qu'on le veuille, et qu'on le veuille si bien, que l'Evangile ne soit pas seulement proposé, mais encore reçu.

¹ Hom. II in II. ad Cor. p. 517.

Les autres demandes sont, que Dieu donne aux catéchumènes « un esprit possédé de lui et tout divin ; de chastes pensées, une sainte vie : qu'il leur soit donné de penser continuellement à lui, de s'en occuper, et de méditer sur sa loi nuit et jour ¹ ; » toutes choses qui ne se font que par l'exercice du libre arbitre, exercice par conséquent qu'on demande à Dieu, quand on lui demande ces choses. Qu'y a-t-il qu'on fasse plus par son libre arbitre que de s'abstenir du péché ? Mais c'est encore cela même qu'on demande à Dieu avec plus d'attention que tout le reste. « Prions Dieu, » dit-on, « avec encore plus d'attention, que Dieu les délivre de tout mal, de tout péché, de toute la malice de l'ennemi. » Qui est celui qui, en faisant cette prière, veut seulement demander le pouvoir de ne pécher pas qu'il a déjà, s'il est justifié ; et qui ne sent, au contraire, que ce que demandent les plus justes et ce qu'il faut demander, est qu'en effet on ne pèche point, et que Dieu, qui tient en sa main notre libre arbitre, le conduise de telle sorte, qu'il ne s'égaré jamais de la droite voie, et que la tentation ne prévale pas ?

C'est aussi ce que Jésus-Christ nous a lui-même appris à demander, comme nous verrons bientôt ; mais ce n'est pas ce que nous avons à considérer : nous en sommes à remarquer un fait constant dans les prières de l'Eglise, que ce qu'elle demande pour ses enfants est l'effet et le bon usage actuel de leur libre arbitre ; c'est à dire, ce qu'il y a de plus libre en nous, ou plutôt précisément ce qui nous fait libres.

Pendant qu'on faisoit ces prières, les catéchumènes étoient prosternés : tous les fidèles répondoient *Amen* ². C'étoit donc la foi commune de tous les fidèles qu'on y venoit d'énoncer : or, on y venoit d'énoncer le tout puissant effet de la grâce. C'étoit donc la foi de l'Eglise autant en Orient qu'en Occident ; et saint Prosper a raison de dire avec saint Augustin, que la loi de prier établisoit ce qu'il falloit croire.

M. Simon, reprend ce saint homme, de ce qu'il établit la grâce efficace par cette manière secrète, dont on entend au dedans le Père céleste, et dont on y apprend sa vérité. Mais saint Chrysostôme l'explique de même, en montrant que ceux-là apprennent et sont véritablement enseignés « de Dieu ³, à qui il a mis dans le cœur, selon l'expression du prophète, une oreille qui écoute ; puisque alors ce n'est point des hommes, ni du maître qui est sur la terre qu'on apprend, mais on est

¹ Lit. Præf. p. 518. — ² Ibid. 521. — ³ Ibid. 527.

enseigné de Dieu, et l'instruction vient d'en haut; » ce qu'il prouve par ce qu'on ajoute dans la prière : « et que Dieu répande au dedans la parole de vérité : au dedans, dit-il, parce qu'on n'a point véritablement appris jusqu'à ce qu'on ait appris de cette sorte; » qui est aussi précisément ce qu'enseigne saint Augustin, et ce qu'il prouve par les mêmes passages, tant des prophètes que de l'Evangile, le confirmant par ce bel endroit de saint Paul¹ : « Je n'ai pas besoin de vous instruire sur la charité fraternelle, puisque vous avez déjà appris de Dieu à vous aimer les uns les autres, car vous le faites; » ce qui montre, dit saint Augustin, que le propre effet de cette grâce spéciale par laquelle Dieu nous enseigne, est qu'on en vienne à l'effet; et c'est aussi ce que la prière apprenoit à saint Chrysostôme.

Et tant s'en faut que ce saint docteur soupçonnât que cette prière, et la vertu de la grâce qu'on y demandoit, affoiblissent le libre arbitre, qu'il s'en sert au contraire pour l'établir; puisqu'il trouve tout ensemble dans la prière, et l'instruction de ce qu'on doit faire librement pour plaire à Dieu, et le secours qu'on doit demander pour l'exécuter. On verra, dans tout le discours de saint Chrysostôme, qu'il fait toujours marcher ensemble ces deux choses; et saint Augustin n'a pas un autre esprit, lorsqu'il enseigne que le commandement et la prière sont unis ensemble; puisque nous ne devons demander à Dieu que ce qu'il commande, comme il ne commande rien que ce dont il nous ordonne de lui demander l'actuel accomplissement; en sorte, dit-il, que le précepte n'est qu'une invitation à prier, comme la prière est le moyen sûr d'obtenir l'accomplissement du précepte.

XIV. Abrégé du contenu dans les prières, où se trouvent de mot à mot toute la doctrine de saint Augustin, et la foi de toute l'Eglise sur l'efficace de la grâce.

Il n'y a donc plus qu'à recueillir, en peu de paroles, les prières de l'Eglise pour y voir ce qu'elle a cru de l'efficace de la grâce. On demande à Dieu la foi et la bonne vie, la conversion qui comprend le premier desir et le commencement de bien faire; la continuation, la persévérance, la délivrance actuelle du péché; par d'autres façons de parler, toujours de même sens et de même force, on lui demande qu'il donne de

¹ I. Thess. iv. 9.

croire , qu'il donne d'aimer, qu'il donne de persévérer jusqu'à la fin dans son amour : on lui demande qu'il fasse qu'on croie , qu'il fasse qu'on aime , qu'il fasse qu'on persévère. L'effet qu'on attend de cette prière , n'est pas seulement qu'on puisse aimer , qu'on puisse croire ; mais que Dieu agisse de sorte qu'on aime , qu'on croie. Or, c'est un principe certain de saint Augustin , mais évident de soi-même , qu'on ne demande à Dieu que ce qu'on croit qu'il fait ; autrement , dit le même Père , « la prière seroit illusoire, » *Irrisoria* : faite vainement et par manière d'acquit , *Perfunctorie* , *inaniter*. On croit donc sérieusement et de bonne foi que Dieu fait véritablement tout cela , et ces demandes sont fondées sur la foi. On les fait en Occident comme en Orient , et dès l'origine du christianisme ; c'est donc la foi de tous les temps , comme celle de tous les lieux : *Quod ubique quod semper* , et , en un mot , la foi catholique.

XV. Conséquence de saint Augustin : la discussion des Pères peu nécessaire : la prière suffisante pour établir la prévention et l'efficace de la grâce.

On voit maintenant la raison qui a fait dire à saint Augustin qu'il n'étoit pas nécessaire d'examiner les écrits des Pères sur la matière de la grâce , sur laquelle ils ne s'étoient expliqués que brièvement et en passant , *transeunter et breviter*¹. Mais ils n'avoient pas besoin de s'expliquer davantage , non plus que nous , d'entrer plus profondément dans cette discussion , puisque sans tout cet examen , les prières de l'Eglise montroient simplement ce que pouvoit la grâce de Dieu : *Orationibus autem Ecclesiæ simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret*². Remarquez ces mots : *quid valeret* , ce que la grâce pouvoit ; c'est à dire que ces prières nous en découvroient , non seulement la nécessité , mais encore la vertu et l'efficace ; et ces qualités de la grâce , dit saint Augustin , paroissent fort nettement et fort simplement dans la prière , *simpliciter*. Ce n'est pas qu'elles ne paroissent dans les écrits des saints Pères , ou le même saint Augustin les a si souvent trouvées ; mais c'est que cette doctrine du puissant effet de la grâce , ne paroissoit si pleinement , si nettement , si simplement nulle part que dans les prières de l'Eglise. Quand on prie , on sent clairement et dans une grande simplicité , non seulement la nécessité , mais encore la force de la prière et de la grâce qu'on y demande pour

¹ De præd. SS. c. XIV, n. 27. — ² Ibid.

fléchir les cœurs. Dans la plupart des discours des Pères, comme ils disputent contre quelqu'un qui n'est attentif qu'à prendre ses avantages, ils craignent de dire trop ou trop peu ; mais dans la prière, ou publique ou particulière, chacun est entre Dieu et soi : on épanche son cœur devant lui, et sans craindre que quelque hérétique abuse de son discours, on dit simplement à Dieu ce que son esprit fait sentir.

XVI. Erreur de M. Simon de louer saint Chrysostôme de n'avoir point parlé de grâce efficace. Les prières la prouvent sans disputer.

! C'a donc été à M. Simon une erreur grossière et une pernicieuse ignorance d'avoir loué saint Chrysostôme de ne parler point de grâce efficace. Quand il n'en auroit point parlé dans ses discours, ce qui n'est pas, il en a parlé dans ses prières. Il a très bien entendu, comme on vient de voir, qu'il en parloit, et il en parloit *simplement*, puisqu'il en parloit à Dieu dans l'effusion de son cœur. Ce n'est pas ici une matière où l'Eglise ait besoin de laborieuses disputes, et comme dit saint Augustin, elle n'a, sans disputer, qu'à être attentive aux prières qu'elle fait tous les jours : *Prorsus in hac re non operosas disputationes expectet Ecclesia, sed attendat quotidianas orationes suas* ¹.

XVII. Erreur de s'imaginer que Dieu ôte le libre arbitre en le tournant où il lui plaît : modèle des prières de l'Eglise dans celle d'Esther, de David, de Jérémie, et encore de Daniel.

Notre auteur croit bien raffiner lorsqu'il dit que ces expressions que Dieu donne et que Dieu fait, n'empêchent pas l'exercice du libre arbitre. C'est précisément ce qu'on prétend, et ce que saint Augustin a prétendu démontrer par ces prières. Ce qu'il prétend, encore un coup, c'est de démontrer que Dieu donne, et que Dieu opère cet exercice du libre arbitre en la manière qu'il sait, et qu'il n'a garde de détruire en l'homme ce qu'il y a fait, et ce qu'il lui donne. Car, pour ici laisser à part, les prières de l'Eglise, et remonter à la source de l'Ecriture, lorsque dans l'extrême péril de la reine Esther, qui s'exposoit à la mort en se présentant au roi son mari, hors de son rang, sans être appelée, elle se mit en prière et y mit tous les Juifs, et que l'effet de cette prière fut « que

¹ De don. pers. c. vii. n. 15.

Dieu tourna en douceur l'esprit du roi : *convertit Deus spiritum regis ad lenitatem*¹ ; » en sorte qu'Assuérus, « qui avoit d'abord regardé la reine avec des yeux terribles, comme un taureau furieux², » ainsi que saint Augustin a lu³ après les Septante, donna le signe de grâce, « en étendant son sceptre d'or vers cette princesse⁴, » et lui promit de faire ce qu'elle voudroit : Dieu lui ôta-t-il son libre arbitre, ou l'Eglise prioit-elle Dieu de l'en priver ? N'est-ce pas par son libre arbitre que ce roi sauva les Juifs et punit Aman ; et tout cela néanmoins fut l'effet de la prière « et de la secrète et très efficace puissance par laquelle, » dit saint Augustin⁵, « Dieu changea le cœur du roi, de la colère où il étoit à la douceur, et de la volonté de nuire à la volonté de faire grâce. »

Et lorsque David ayant appris qu'Achitophel, dont les conseils étoient écoutés comme des oracles, étoit entré dans le parti rebelle, il fit à Dieu cette prière : « Renversez, Seigneur, le conseil d'Achitophel⁶. » Cette prière ne fut-elle pas accomplie par le libre arbitre des hommes ? Ce fut sans doute par son libre arbitre que David renvoya Chusai à Absalon⁷ : ce fut par son libre arbitre que Chusai proposa un mauvais conseil ; ce fut par son libre arbitre qu'Absalon le préféra à celui d'Achitophel qui étoit meilleur⁸ : ce fut néanmoins par tout cela que le conseil d'Achitophel fut renversé, et que la prière de David fut exaucée ; et lorsque l'Ecriture dit que le conseil « d'Achitophel, qui étoit utile, fut dissipé par la volonté de Dieu, *Domini nutu*⁹ ; que nous dit-elle autre chose, sinon qu'il tourne où il veut le libre arbitre ?

C'est sur les exemples de ces prières publiques et particulières, que l'Eglise a formé les siennes ; et si l'on nous dit que ce sont des coups extraordinaires, et comme miraculeux de la main de Dieu, et qu'il ne faut pas croire pour cela qu'il se mêle de la même sorte dans les autres affaires des hommes, et en particulier de celle du salut, c'est le comble de l'aveuglement ; car, au contraire, c'est du salut éternel des hommes que Dieu se mêle principalement. Ce n'étoit pas un secours extraordinaire et miraculeux que demandoit le prophète, en disant : *Convertissez-moi*¹⁰ ; c'étoit néanmoins un secours très efficace et tout puissant, puisqu'il l'exprime en ces termes : « Convertissez-moi, et je serai converti ; parce que vous êtes

¹ Esth. iv. 16. — ² Ibid. xv. 11. — ³ Lib. i. ad Bonif. cap. xx. — ⁴ Esth. ibid. v. 2. — ⁵ Ibid. — ⁶ II. Reg. xv. 31. — ⁷ Ibid. 34. — ⁸ Ibid. xvii. 7, etc. — ⁹ Ibid. 14. — ¹⁰ Jerem. xxxi. 18, 19.

le Seigneur mon Dieu » (qui pouvez tout sur ma volonté), « car après que vous m'avez montré vos voies » (de cette manière secrète et particulière que vous savez) « j'ai frappé mes genoux, » en signe de douleur. On ne pouvoit pas exprimer plus clairement cette grâce toujours suivie de l'effet ; quoique David l'exprime encore en moins de mots et avec autant d'énergie, lorsqu'il dit : *Aidez-moi, je serai sauvé*¹, nous faisant sentir en deux si courtes paroles, cet infaillible secours avec lequel nul ne périt. Cent passages de cette sorte établissent, dans l'ancien Testament, cette grâce qui donne l'effet. Ils sont encore plus fréquents dans le nouveau ; mais nous n'avons ici besoin que de l'Oraison dominicale.

XVIII. Preuve de l'efficace de la grâce par l'Oraison dominicale.

L'esprit de cette divine prière n'est pas, par exemple, dans cette demande : *Que votre nom soit sanctifié*, de faire dire au chrétien : Seigneur, faites seulement que je puisse vous sanctifier, et laissez-moi faire ensuite. Ce seroit présumer de soi-même, douter de la puissance que Dieu a sur nous, et désirer trop foiblement un si grand bien. Jésus-Christ nous apprend donc à demander l'actuelle sanctification du nom de Dieu. l'actuel établissement de son règne en sorte que dans l'effet rien ne lui résiste : la parfaite conformité de notre volonté avec la sienne, ce qui sans doute ne se sauroit faire que par notre volonté ; mais en la demandant à Dieu, on montre qu'il en est le maître.

Et quand on dit : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*, pour ne point encore parler du sens spirituel de cette demande, on demande sans difficulté, que nous l'ayons actuellement, et tous les jours, ce pain nécessaire à notre vie ; ce qui n'empêchera pas qu'il ne nous soit donné par notre travail volontaire, et souvent par la bonne volonté et les aumônes de nos frères ; auquel cas, ce n'est pas moins Dieu qui nous le donne, parce que c'est lui qui tient en sa main la volonté de tous les hommes, et qui leur inspire effectivement tout ce qui lui plaît.

¹ Ps. cxviii. 117.

XIX. Les deux dernières demandes expliquées par saint Augustin et par les prières de l'Eglise, montrent l'efficacité de la grâce.

Mais de toutes les demandes de l'Oraison dominicale, celles qui marquent le plus l'effet certain de la grâce, sont les deux dernières : « Ne nous induisez pas en tentation, mais délivrez-nous du mal. » Car, comme dit excellemment saint Augustin : « Celui qui est exaucé dans une telle prière, ne tombe point dans les tentations qui lui feroient perdre la persévérance ¹. Il aura donc ce présent divin par lequel très certainement il est sauvé; et l'effet de cette prière est que Dieu nous mène actuellement au salut.

« Mais, » poursuit saint Augustin, « c'est par sa propre volonté qu'on abandonne Dieu, et qu'on mérite d'être abandonné. Qui ne le sait pas ? Aussi c'est pour cela qu'on demande qu'on ne soit point induit en tentation, afin que cela n'arrive point ; » c'est à dire afin qu'il n'arrive point, ni que nous quittions Dieu, ni qu'il nous quitte ; « et si l'on est exaucé dans cette prière, et que ce mal n'arrive point, c'est que Dieu ne l'aura pas permis, étant impossible qu'il arrive rien que ce qu'il veut, ou qu'il permet. Il peut donc et tourner au bien les volontés, et les relever du mal, et les diriger à ce qui lui est agréable, puisque ce n'est pas en vain qu'on lui dit : *« Seigneur, vous nous donnerez la vie en nous convertissant ; »* et encore : *« Ne laissez point vaciller mes pieds ; »* et encore : *« Ne me livrez point au pécheur par mon desir ; »* et enfin : *« Ne nous laissez point tomber en tentation. Car celui qui ne tombe point dans la tentation, sans doute ne tombe point dans la tentation de la mauvaise volonté. Quand donc on demande à Dieu qu'il ne nous induise point en tentation, c'est à dire qu'il ne permette, qu'il ne souffre pas que nous y soyons induits, on reconnoît qu'il empêche notre mauvaise volonté ; »* par où il est manifeste que c'est par la grâce que nous sommes parfaitement *délivrés du mal*, c'est à dire principalement du mal du péché, qui est le plus grand de tous, et à vrai dire, le seul ; ce qui ne seroit pas vrai, puisque nous n'évitons ce mal qu'avec notre libre arbitre, s'il n'étoit certain en même temps que Dieu empêche dans nos volontés tout le mal qu'il veut, et y met tout le bien qu'il lui plaît.

Quand j'allègue ici saint Augustin, ce n'est pas tant pour faire valoir une autorité aussi vénérable que la sienne, que pour faire sentir à M. Simon, et à tous ceux qui, comme lui, se bouchent

¹ De don. pers. c. vi. n. 11, 12.

les yeux pour ne point entrer dans sa doctrine, combien les preuves en sont invincibles. Au reste, il est évident que l'Eglise n'a pas entendu autrement que lui l'Oraison dominicale; car dans cette belle prière qui précède la communion, lorsqu'elle parle en ces termes : « Faites que nous soyons toujours attachés à vos commandements, et ne permettez pas que nous soyons séparés de vous, » que veut-elle dire autre chose, si ce n'est plus expressément, et d'une manière plus étendue, ce que Jésus-Christ renferme dans ce peu de mots : *Ne nous induisez pas en tentation ?* L'intention de Jésus-Christ n'est pas de nous faire demander que nous vivions sur la terre exempts de tentations, dans une vie où toutes les créatures nous sont une tentation et un piège. Ce qu'il veut que nous demandions, c'est qu'il ne nous arrive pas de tentation où notre vertu succombe; et cela, qu'est-ce autre chose, que de demander en d'autres termes, « qu'il nous tienne toujours attachés à ses commandements, et qu'il ne permette pas que nous soyons séparés de lui ? *Fac nos tuis semper inhærere mandatis, et a te nunquam separari permittas.* » Il y a une force particulière dans ces mots : *Ne permettez pas.* Si nous sommes assez malheureux pour nous séparer de Dieu, il est sans doute que nous l'aurons voulu. L'Eglise demande donc que Dieu ne permette pas qu'un si grand mal nous arrive, et qu'il tienne notre volonté tellement unie à la sienne, qu'elle ne s'en sépare jamais.

Par ce moyen nous serons parfaitement *délivrés du mal*; et il faut encore remarquer comment l'Eglise entend cette demande : *Libera nos a malo.* Après l'avoir prononcée, elle ajoute incontinent : « Délivrez-nous de tout mal passé, présent et à venir. » Ce mal passé dont nous demandons d'être délivrés, ne peut être que le péché qui passe dans son action, et qui demeure dans sa coulpe. Nous demandons donc d'être délivrés des péchés déjà commis, et de ceux que nous commettons de jour en jour, et en même temps préservés de tous ceux que nous pourrions commettre, par la grâce qui nous prévient pour nous les faire éviter. Par ce moyen, nous obtiendrons la parfaite liberté des enfants de Dieu, qui consiste à n'être jamais assujettis au péché; et c'est pourquoi la prière se termine en demandant que nous soyons établis dans une paix qui nous fasse vivre « toujours affranchis du péché, et assurés contre tout ce qui nous pourroit troubler. »

Cela même n'est autre chose que demander la persévérance par une grâce dont l'effet est double; l'un de nous faire toujours bien agir, et l'autre de nous empêcher toujours de mal

faire. L'Eglise explique le premier, en priant Dieu que nous soyons toujours attachés au bien : *Tuis semper inhærere mandatis* ; et le second, en le priant qu'il ne permette jamais que « nous tombions dans le mal : *Et a te nunquam separari permittas.* »

XX. Saint Augustin a pris des anciens Pères la manière dont il explique l'Oraison dominicale : saint Cyprien, Tertullien : tout donner à Dieu : saint Grégoire de Nysse.

Ceux qui trouveront que je m'arrête plus longtemps qu'il ne faudroit aux prières de l'Eglise, ne conçoivent pas de quelle importance il est de les bien entendre. Si saint Augustin a démontré, comme je fais après lui, qu'elles sont toutes fondées sur l'Oraison dominicale, il n'a fait que suivre les pas des Pères qui ont écrit avant lui. On peut voir dans son livre du Don de la Persévérance les beaux passages qu'il rapporte de saint Cyprien, principalement celui-ci sur ces paroles de l'Oraison dominicale¹ : » *Que votre nom soit sanctifié* ; c'est à dire qu'il le soit en nous, » dit ce saint, et ensuite : « Après que Dieu nous a sanctifiés, il nous reste encore à demander que cette sanctification demeure en nous ; et parce que notre Seigneur avertit celui qu'il a guéri de ne pécher plus, de peur qu'il ne lui arrive un plus grand mal, nous demandons nuit et jour, que la sanctification qui nous est venue de la grâce, nous soit conservée par sa protection. »

Le même saint Cyprien reconnoît que dans ces paroles : « *Votre volonté soit faite dans la terre comme au ciel*, » nous demandons, non seulement que nous la fassions, mais encore que ceux qui ne sont pas convertis, « et qui sont encore terre deviennent célestes ; » ce qui enferme la reconnoissance de la grâce, qui change les cœurs de l'infidélité à la foi.

Ces sentiments venoient de plus haut, et on les trouve dans Tertullien au livre de l'Oraison, que saint Cyprien a imité dans celui qu'il a composé du même titre, sur ces paroles : « *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de tous les jours.* » Saint Cyprien, en interprétant ces paroles de l'eucharistie, avoit dit : « Nous demandons que ce pain nous soit donné tous les jours, de peur que tombant dans quelque péché mortel, et ce pain céleste nous étant interdit par cette chute, nous ne soyons séparés du corps de notre Seigneur² ; » ce que Tertullien avoit expli-

¹ Cypr. de Orat. dominic. Aug. de dono persever. c. II. — ² Apud Aug. de dono persever. c. IV.

qué par ces mots : « Nous demandons dans cette prière notre demeure perpétuelle en notre Seigneur, et notre inséparable union avec le corps de Jésus-Christ. » Tout tend à demander l'action, l'effet, l'actuel accomplissement; c'est à dire, sans difficulté, une grâce qui donne tout cela, par les moyens que Dieu sait.

Mais il n'y a rien de plus clair que ces paroles de saint Cyprien : « Quand nous demandons que Dieu ne permette pas que nous tombions en tentations, nous demandons que nous ne présumions point de nos propres forces, que nous ne nous élevions pas dans notre cœur, que nous ne nous attribuions pas le don de Dieu, lorsque nous confessons la foi, ou que nous souffrons pour lui. » Nous demandons donc précisément ce qui dépend le plus du libre arbitre; et la source d'où naissent ces demandes, *c'est afin*, dit le même saint, « que notre prière étant précédée par une humble reconnaissance de notre foiblesse, il arrive qu'en donnant tout à Dieu, nous recevions de sa bonté ce que nous lui demandons d'un humble cœur. »

Il faut donc *tout donner à Dieu*, » tout, dis-je, jusqu'au plus formel exercice de notre libre arbitre; parce qu'encore qu'il soit de nature à ne pouvoir être contraint et à ne devoir pas être nécessité, il peut être fléchi, ébranlé, persuadé par celui qui, l'ayant créé, le tient toujours sous sa main; ce qui fait dire à l'Eglise, dans une de ses collectes : « *Deus virtutum, cujus est totum quod est optimum*; » Dieu des vertus, à qui appartient tout entier ce qu'il y a de plus excellent; » par conséquent les vertus, qui sont sans difficulté ce qu'il y a de meilleur parmi les hommes. Prière admirable, dont saint Jacques avoit établi le fondement par ces paroles : « Tout présent très bon et tout don parfait vient du Père des lumières ⁶. »

Les Grecs expliquent l'Oraison dominicale dans le même esprit que les Latins; et saint Grégoire de Nysse, dans ses homélies sur cette prière, s'accorde à reconnoître avec eux, qu'on y demande tout ce qui appartient le plus au libre arbitre, comme d'être juste, pieux et éloigné du péché; de mener une vie sainte et irréprochable, et le reste de cette nature; par conséquent *un secours* qui donne, non seulement le pouvoir de toutes ces choses, mais en induise l'effet.

⁶ Jac. I. 17.

XXI. La prière vient autant de Dieu que les autres bonnes actions.

Et pour achever de donner à Dieu la gloire de tout le bien, il faut ajouter que la prière, qui nous fait voir que tout vient de Dieu par cette grâce qui fléchit les cœurs, nous fait voir en même temps qu'elle-même est un des fruits de cette grâce. Saint Augustin l'a prouvé par des preuves incontestables; et saint Ambroise disoit, avant lui, « que prier étoit encore un effet de la grâce spirituelle, qui, selon lui, fait pieux qui elle veut ¹. » L'Écriture y est expresse. Il est écrit dans le prophète ²: « En ces jours je répandrai dans la maison de David, et sur les habitants de Jérusalem l'esprit de grâce et de prière; » et quel sera l'effet de cet esprit? « qu'ils me regarderont, moi qu'ils ont percé, et se frapperont la poitrine, et s'affligeront comme on fait pour la mort d'un fils unique. Toute la terre sera en pleurs, famille à famille : la famille de David d'un côté : la famille de Nathan de l'autre : la famille de Lévi et des autres; » tant est tendre, tant est efficace cet esprit de gémissement, de prière et de componction que Dieu répandit sur son peuple, ou celui qu'il y répandra un jour, lorsque les Juifs tourneront les yeux vers ce Dieu qu'ils ont percé.

L'efficacité de cet esprit paroît encore bien clairement dans ces paroles de saint Paul : « L'esprit prie pour nous avec des gémissements inexplicables ³. » Qu'on l'entende comme on voudra, ou avec saint Augustin et les autres Pères, du Saint-Esprit, dont l'apôtre venoit de dire : « L'esprit aide notre faiblesse ⁴, » ou d'une certaine disposition que le Saint-Esprit met dans les cœurs, à quoi saint Chrysostôme semble pencher, la preuve est égale; puisque c'est toujours, ou le Saint-Esprit qui forme la prière dans ceux qui la font, ou le même Saint-Esprit qui met dans les cœurs la disposition d'où elle suit. La première interprétation est la meilleure; puisque c'est du Saint-Esprit dont parle l'apôtre dans tous les versets précédents, et en particulier dans celui où il est dit : « que nous avons reçu l'esprit d'adoption, en qui nous crions, Abba, Père ⁵; » ce que le même saint Paul explique ailleurs, en disant ⁶ : « Parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils, qui crie Abba, Père. » L'esprit du Fils, est le Saint-Esprit « qui crie en nous, Abba, Père; c'est à dire, qui nous

¹ Ambros. ap. Ang. de dono pers. c. xxii. — ² Zach. xii. 11. — ³ Rom. viii. 26. — ⁴ Ibid. — ⁵ Ibid. v. 15. — ⁶ Gal. iv. 6.

fait pousser ce cri salulaire ; ce qui montre l'efficace de son impulsion. Car de même que lorsqu'il est dit : « Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'esprit de votre Père qui parle en vous ¹, » cette expression signifie l'efficace du Saint-Esprit, qui nous fait parler, ou comme Jésus-Christ l'explique dans le même endroit, qui « dans l'heure même, et sans que nous ayons besoin d'y penser, nous donne ce qu'il nous faut dire ; » de même lorsqu'il est dit que « l'esprit crie, qu'il prie, qu'il gémit en nous, » la force de cette expression dénote le divin instinct, qui nous inspire ces cris et ces pieux gémissements ; et comme raisonne très bien saint Augustin ² : « Qu'est-ce à dire que l'esprit crie, si ce n'est qu'il nous fait crier ; ce que l'apôtre explique en un autre endroit lorsqu'il dit : Nous avons reçu l'esprit d'adoption en qui nous crions, et par lequel nous crions : là il dit que l'esprit crie ; ici que nous crions par lui, déclarant par là que lorsqu'il a dit qu'il crie, il veut dire qu'il fait crier ; d'où nous concluons que cela même est un don de Dieu de crier à lui et de l'invoquer d'un cœur véritable : par où sont condamnés ceux qui prétendent que c'est de nous-mêmes que nous demandons, que nous cherchons, que nous frappons, afin qu'il nous ouvre, et ne veulent pas entendre que cela même est un don de Dieu de prier, de chercher, de frapper ; puisque c'est l'effet de l'esprit par qui nous crions à Dieu, et par qui nous le réclamons comme notre Père. »

On nous dira que quelques Pères grecs, comme saint Chrysostôme et Théodoret, entendent cet esprit, non d'une grâce ordinaire, mais d'un don extraordinaire de prier, qui étoit infus à certaines personnes à qui il étoit donné, par un instinct particulier, de faire dans les assemblées ecclésiastiques certaines prières, que le Saint-Esprit leur dictoit pour l'instruction de toute l'Eglise ; grâce que Théodoret assure qui duroit de son temps. Mais tout cela ne diminue rien de notre preuve ; puisqu'il sera toujours vrai que le Saint-Esprit n'étoit point le libre arbitre à ceux à qui il dictoit intérieurement ces prières, il ne l'ôte donc pas non plus à ceux à qui il inspire la volonté d'y consentir. Le même saint Chrysostôme nous enseigne que les diacres succèdent à ceux qui faisoient ces prières, et qu'ils en font la fonction, lorsqu'ils exhortent les fidèles à prier pour telles et telles choses ; de sorte que ce don extraordinaire, quand on voudroit présupposer que c'est d'un tel don que parle

¹ Matth. x. 20. — ² De dono persever. c. xxiii. n. 64. Ep. cxciv. al. cv. ad Sixt.

saint Paul, auroit tourné en grâce ordinaire ; en sorte qu'il demeurerait également véritable que le Saint-Esprit dicte les prières de l'Eglise, et dicte en particulier l'exhortation du diacre, qui est, comme on a vu, un commencement de la prière ecclésiastique. Enfin, cette autre parole de saint Paul : « Parce que nous sommes enfants de Dieu, Dieu a envoyé en nous l'esprit de son Fils qui crie : Notre Père, » n'est pas un don extraordinaire et une de ces grâces gratuites qui tiennent quelque chose du miracle, mais, comme on voit, une suite naturelle de l'esprit d'adoption, qui est la grâce commune à tous les fidèles ; en sorte que tous ceux qui prient ont, en qualité d'enfants de Dieu, un don efficace de prier, par lequel don, comme parle saint Augustin ¹, « Dieu leur imprime dans le cœur, avec la foi et la crainte, non seulement l'affection, mais encore l'effet de prier ; » c'est à dire sans difficulté, « l'acte même de la prière, *impertito orationis affectu et effectu.* »

XXII. On prouve par la prière que la prière vient de Dieu.

Ces témoignages de l'Ecriture sont démonstratifs ; mais la prière elle-même nous fournit un argument plus abrégé pour établir la puissance de la grâce qui nous fait prier. C'est qu'on demande l'esprit de la prière, l'esprit de componction par lequel on prie. Comme on dit à Dieu, faites-nous croire, faites-nous aimer, faites-nous mener une vie sainte, on lui dit aussi : faites-nous prier, *faites-nous demander ce qu'il vous plaît ; fac eos quæ tibi sunt placita postulare.* L'Eglise grecque le demande comme la latine ² : « Faites-nous la grâce, ô Seigneur, d'oser vous dire avec confiance, et sans crainte d'être condamnés, notre Père, qui êtes dans les cieux. » Dans la messe de saint Basile, et dans celle de saint Chrysostôme ³ : « Faites-nous dignes de vous invoquer par la vertu du Saint-Esprit, et avec une pure conscience ; et encore : Accordez-nous cette grâce que nous vous invoquions avec confiance, et vous disions : Notre Père, etc. »

La même chose paraît presque en mêmes termes, dans la messe de saint Jacques, et dans celle de saint Marc ⁴ : on voit partout ce terme mystique, qui de tout temps en Occident comme en Orient, précède l'Oraison dominicale : *Audemus dicere, nous osons dire* ; mais l'Orient a marqué plus expressément

¹ Epist. ad Sixt. *mox sit.* — ² Basil. Miss. p. 57. — ³ P. 72. — ⁴ P. 18, 38.

ment que cette pieuse audace, d'appeler Dieu notre Père, nous vient de la grâce du Saint-Esprit, dont saint Paul disoit tout à l'heure, que c'est lui qui crie en nous; c'est à dire, qui nous fait crier que Dieu est notre Père.

On trouve aussi dans la messe de saint Chrysostôme ¹ : « Vous qui nous donnez ces prières communes et unanimes, daignez aussi les exaucer ; » par où paroît encore cette excellente doctrine, que ce qui fonde l'espérance que nous ressentons en nos cœurs d'être exaucés, c'est que nous n'offrons à Dieu que les prières qu'il nous fait faire, ce qui est précisément la même chose que demande l'Eglise, en disant : « Seigneur, ouvrez les oreilles à nos prières, et afin que nous obtenions ce que vous nous promettez, faites-nous demander ce qui vous plaît : *Pateant aures, etc.* »

C'est donc la foi de l'Eglise catholique, qu'il faut demander à Dieu tous les actes de notre liberté, jusqu'à la prière, par où l'on obtient tous les autres; et par conséquent qu'il les forme tous, et qu'il forme en particulier et par une grâce spéciale l'acte de prier dans ceux qui le font. C'est pourquoi on lui en rend grâces conformément à cette parole de saint Paul ² : « Je rends grâces à Dieu de ce que nuit et jour je me souviens continuellement de vous. » Qui rend grâces à Dieu de ce qu'il prie nuit et jour, lui rend grâces du premier moment comme de la suite, puisque sans doute ce premier moment est le commencement de ces jours et de ces nuits si heureusement passés dans la prière.

XXIII. L'argument de la prière fortifié par l'action de grâces.

Et en effet, cette preuve de l'efficace du secours divin paroît encore plus forte, si l'on joint l'action de grâces, qui est une des principales parties de la prière, avec les demandes qu'on y fait. Voici comment Augustin a formé en divers endroits cet argument. On ne demande pas à Dieu un simple pouvoir de bien faire, mais l'effet et l'acte même, et on est si persuadé qu'il ne se fait rien de bien sans ce secours, qu'on se croit obligé, quand le bien s'est fait, d'en rendre grâces à Dieu. Je le prouve par ce passage de saint Paul aux Ephésiens ³ : « Entendant parler de votre foi et de l'amour que vous avez pour tous les saints, je ne cesse de rendre grâces pour vous, me souvenant de vous dans mes prières ; » et à ceux de Thessalonique : « Nous

¹ P. 67. — ² II. Tim. II. 2. — ³ Ephes. I. 15.

ne cessons de rendre grâces à Dieu de ce qu'ayant reçu de nous sa parole, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme celle de Dieu, ainsi qu'elle l'est en effet. » S'il ne s'est rien fait de particulier dans ceux qui ont cru, pourquoi en offrir à Dieu des actions de grâces particulières? « Ce seroit là, dit saint Augustin ¹, une flatterie ou une dérision plutôt qu'une action de grâces : *adulatio vel irrisio potius quam gratiarum actio*. Il n'y a rien de plus vain, poursuit ce Père, que de rendre grâces à Dieu de ce qu'il n'a point fait. Mais parce que ce n'est pas sans raison que saint Paul a rendu grâces à Dieu, de ce que ceux de Thessalonique avoient reçu l'Evangile, comme la parole, non des hommes, mais de Dieu, il est sans doute que Dieu a fait cet ouvrage. C'est lui donc qui a empêché que les Thessaloniens n'aient reçu l'Evangile comme une parole humaine, et qui leur a inspiré » (par cette grâce qui fléchit les cœurs) « la volonté de le recevoir comme la parole de Dieu. »

XXIV. La même action de grâces dans les Grecs, que dans saint Augustin.
Passages de saint Chrysostôme.

L'Eglise grecque, comme la latine, a rendu à Dieu ces pieuses actions de grâces pour tout le bien que faisoient les hommes. « Rendons grâces à Dieu, dit saint Chrysostôme ², non seulement pour notre vertu, mais encore pour la vertu des autres : rendons-lui grâces pour la confiance que les autres ont en lui; et ne dites pas, pourquoi le remercier de cette bonne action qui n'est pas mienne? Vous lui devez rendre grâces de ces bons sentiments d'un de vos membres. » C'est donc une œuvre de Dieu que nos frères fassent bien; nous devons lui en rendre grâces comme d'un bienfait qui vient de lui, et compter parmi ses ouvrages ce que nous faisons, puisque c'est lui qui le fait en nous. Le même saint Chrysostôme parle ainsi en un autre endroit : « Je sais, dit-il ³, un saint homme qui prioit de cette sorte : Seigneur, nous vous rendons grâces pour les biens que nous avons reçus de vous, sans que nous l'ayons mérité, depuis le commencement de notre vie, jusqu'à présent : oui, Seigneur, pour ceux que nous savons, et pour ceux que nous ne savons pas; pour tous ceux qu'on nous a faits par œuvres ou par paroles, volontairement et involontairement; pour les afflictions, pour les rafraîchissements qui nous sont venus; pour l'enfer *.

¹ De præd. SS. c. XIX. — ² Hom. in. II ad Cor. — ³ Hom. x. ad Coloss. n. 3.

* Le mot grec que l'illustre auteur rend par celui d'enfer, n'est pas suscep-

pour le royaume des cieux. Remarquez comment il rend grâces de tout le bien que les hommes lui ont fait, ou par œuvres, ou par paroles, volontairement ou involontairement, » en comptant cette bonne volonté des autres, quoique sortie bien certainement de leur libre arbitre, comme un don de Dieu, qui les meut. Il montre donc que Dieu fait en nous-mêmes le libre mouvement de nos cœurs; et finit ainsi sa prière : « Nous vous prions, Seigneur, de nous conserver une âme sainte, une bonne conscience et une digne fin de votre bonté : vous qui nous avez tant aimés, que vous nous avez donné votre Fils; rendez-nous dignes de votre amour, ô Jésus-Christ, Fils unique de Dieu; faites-nous trouver la sagesse dans votre parole et dans votre crainte, etc. » C'est ainsi qu'on demande à Dieu ce qu'on fait soi-même, et qu'aussi on lui en rend grâces comme d'une chose qui vient de lui. Il y a un instinct dans l'Eglise pour demander à Dieu, chacun pour soi, et tous pour tous, non pas le simple pouvoir, mais le faire : il y a encore un instinct pour lui rendre une action de grâces particulière du bien que font ceux qui font bien. On ressent donc qu'ils ont reçu un don particulier de bien faire. On ne croit pas pour cela que leur libre arbitre soit affoibli, à Dieu ne plaise, ni que la prière lui nuise. Cet instinct vient de l'esprit de la foi, puisqu'il est dans toute l'Eglise. C'est donc un dogme constant et un article de foi, que sans blesser le libre arbitre, Dieu le tourne comme il lui plaît, par les voies qui lui sont connues.

XXV. Ni les semi-pélagiens, ni Pélagie même ne nioient pas que Dieu ne pût tourner où il vouloit le libre arbitre : si c'étoit le libre arbitre même qui donnoit à Dieu ce pouvoir, comme le disoit Pélagie : excellente réfutation de saint Augustin.

La doctrine qui reconnoît Dieu pour infailible moteur du cœur humain, est si constante dans l'Eglise, que les semi-pélagiens, tout attachés qu'ils étoient à élever le libre arbitre au préjudice de la grâce, ne l'ont pas nié; au contraire, ils l'ou-trent plutôt, lorsqu'ils disent qu'il y en a « que Dieu force malgré qu'ils en aient à faire le bien; qu'il attire, soit qu'ils le

tible, comme le mot latin *infernus*, de différentes interprétations, et signifie précisément le lieu où souffrent les damnés. Ainsi, l'on doit dire que le saint homme, qui rendoit grâces à Dieu pour l'enfer et pour le royaume des cieux, se proposoit uniquement de glorifier la justice et la miséricorde de Dieu. On ne pourroit concevoir sans cette explication, ce que signifient ces actions de grâces rendues pour l'enfer. (*Edit. de Paris.*)

sachent ou non, malgré toute leur résistance, et soit qu'ils le veillent, ou qu'ils ne le veillent pas ¹. » Je ne crois pas qu'en parlant ainsi, Cassien, le père des semi-pélagiens, ait voulu dire qu'enémouvant l'homme, Dieu lui ôtât absolument son libre arbitre, pour lequel il combat tant dans les endroits mêmes d'où ces paroles sont tirées; mais, quoi qu'il en soit, il parle de sorte qu'il donne lieu à saint Prosper de le reprendre ² de partager mal à propos le genre humain, et de nier dans les uns le libre arbitre, et la grâce dans les autres ³. Il n'y a nul inconvénient que des esprits, à qui la justesse et la profondeur manquent, et qui se laissent dominer à leur prévention, agissant par des mouvements irréguliers, outrent d'un côté ce qu'ils relâchent de l'autre. Ce qui est certain, c'est qu'ils avouent que Dieu change les volontés comme il lui plaît, ainsi que saint Prosper le reconnoît; et qu'à regarder la consommation des bonnes œuvres, et l'exclusion parfaite du péché, ils parlent, à peu près, comme les autres docteurs, se réservant de laisser, quand ils vouloient, au libre arbitre, le commencement de la piété, encore que quand ils vouloient ils le donnassent aussi à la grâce.

Le fond de cette doctrine venoit de Pélage, dont saint Augustin rapporte un mémorable passage ⁴, où il reconnoît « que Dieu tourne où il lui plaît le cœur de l'homme, *ut cor nostrum quo voluerit Deus ipse declinet*: Voilà, dit saint Augustin, un grand secours de la grâce de tourner le cœur où il lui plaît; mais poursuit ce Père, Pélage veut qu'on mérite ce secours par le pur exercice de son libre arbitre; lorsque nous souhaitons que Dieu nous gouverne, lorsque nous mortifions notre volonté, que nous l'attachons à la sienne, et que devenant avec lui un même esprit, nous mettons notre cœur en sa main, en sorte qu'il en fait après tout ce qu'il veut. » Pélage n'a donc pu nier que Dieu peut tout sur le libre arbitre de l'homme. Cette vérité étoit établie par trop de témoignages de l'Ecriture et trop constante dans l'Eglise pour être niée, et tout ce que put inventer cet hérésiarque, en faveur du libre arbitre, c'est que si Dieu avoit un pouvoir si absolu sur nos volontés, c'étoit nous-mêmes qui le lui donnions; mais saint Augustin le force dans ce dernier retranchement, par ces paroles ⁵: « Je voudrois bien qu'il nous dît si Assuérus, ce roi d'Assyrie, dont Esther

¹ Cass. coll. XIII. cap. XVII, XVIII. — ² Cont. coll. n. 21. — ³ Coll. III. c. XV. Coll. IX. c. XXIII. Coll. XII. c. IV, VI. Coll. XIII. c. IX, XI, XII, XIV, et seq. —

⁴ De gratia Christ, l. I. c. XXIII. — ⁵ Ibid. c. XXIV.

détestoit la couche, pendant qu'il étoit assis sur son trône, chargé d'or et de pierreries, et regardoit cette sainte femme avec un œil terrible comme un taureau furieux, s'étoit déjà tourné du côté de Dieu par son libre arbitre, souhaitant qu'il gouvernât son esprit et qu'il mît son cœur en sa main? Ce seroit être insensé de le croire ainsi, et néanmoins Dieu le tourna où il vouloit, et changea sa colère en douceur, ce qui est bien plus admirable que s'il l'avoit seulement fléchi à la clémence, sans l'avoir trouvé possédé d'un sentiment contraire. » Afin donc d'avoir tout pouvoir sur le cœur de l'homme, Dieu n'attend pas que l'homme le lui donne. « Qu'ils disent donc, » poursuit ce Père, « et qu'ils entendent, que par une puissance cachée et aussi absolue qu'elle est ineffable, » sans l'emprunter de personne, Dieu opère dans le cœur de l'homme toutes les bonnes volontés qu'il lui plaît.

XXVI. La prière de Jésus-Christ pour saint Pierre : *J'ai prié pour toi*; en saint Luc. xxi. 32 : application aux prières de l'Eglise.

Jésus-Christ a déclaré très manifestement cette puissance dans cette prière qu'il fait pour saint Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » Personne ne doute que saint Pierre ne dût croire par sa volonté, et par conséquent que ce ne fût le libre exercice de la volonté que Jésus-Christ demandoit pour lui. On ne doute pas non plus que le Fils de Dieu n'ait été exaucé dans cette demande, puisqu'il dit lui-même à son Père : « Je sais que vous m'exaucez toujours, » ni par conséquent que ce libre arbitre si foible, par lequel dans quelques heures cet apôtre devoit renier son maître, après la prière de Jésus-Christ, ne dût être fortifié en son temps, jusqu'à devenir invincible. Par conséquent on ne doute pas que Dieu ne puisse tout sur nos volontés. C'est en cette foi que l'Eglise demande à Dieu qu'il convertisse les pécheurs, et qu'il donne aux justes l'actuelle persévérance. Elle prie au nom de Jésus-Christ, ou plutôt c'est Jésus-Christ qui prie en elle; il y est donc aussi exaucé. Il n'est pas permis de douter que tous ceux à qui il applique de la manière qu'il sait, les prières de son Eglise, ne reçoivent secrètement en leur temps cette grâce qui convertit, et qui fait persévérer jusqu'à la fin dans le bien. C'est donc une vérité qui ne peut être révoquée en doute, que Dieu a des moyens certains de faire tout le bien qu'il veut dans nos volontés; et ces moyens, quels qu'ils soient, c'est ce que l'Ecole appelle la grâce efficace. Voilà le fond de la doctrine de saint Augustin. Si M. Simon la

méprise, et ne connoît point cette grâce, qu'il ne trouve point dans Grotius et dans ses autres théologiens, la vérité de Dieu n'en est pas moins ferme, et les prières ecclésiastiques n'en sont ni moins véritables, ni moins efficaces.

XXVII. Prière du concile de Selgenstad avec des remarques de Lessius.

Pour montrer que l'Eglise catholique n'a jamais dégénéré de cette doctrine, après avoir rapporté les anciennes prières, où elle se trouve si clairement établie, il ne sera pas hors de propos d'en réciter quelques unes de celles qu'elle a produites dans les siècles postérieurs. En voici une du concile de Selgenstad, dans la province de Mayence, de l'an 1022, sous le pape Benoît VIII, composée pour être faite à l'ouverture des Conciles, et devenue en effet une prière publique de ces saintes assemblées : « Soyez présent au milieu de nous, Seigneur : Saint-Esprit, venez à nous, entrez dans nos cœurs, enseignez-nous ce que nous avons à faire ; montrez-nous où nous devons marcher ; soyez l'instigateur et l'auteur de nos jugements : unissez-nous efficacement à vous par le don et par l'effet de votre seule grâce, afin que nous soyons un en vous, et que nous ne nous écartions en rien de la vérité. »

Il ne faut point de commentaire à cette prière. On y voit clairement, comme le remarque Lessius qui la rapporte¹, qu'on « y demande au Saint-Esprit que les Pères du concile soient rendus véritablement et avec effet, *revera et cum effecta*, unanimes dans leurs sentiments. » C'est ce qu'il trouve principalement dans ces paroles : « Unissez-nous efficacement à vous ; » ce qu'il explique par ces autres termes : « Tirez-nous à vous de telle sorte que l'effet s'ensuive véritablement, en sorte que nous soyons unis en vous par une véritable charité ; » à quoi le même auteur ajoute encore : « Que le Saint-Esprit nous unit et nous tire à lui efficacement, lorsqu'il emploie cette manière de nous tirer par laquelle il sait que nous viendrons très certainement, de notre plein gré toutefois ; » ce qui montre tout à la fois et la liberté de l'action et la certitude de l'effet.

On voit par là que les auteurs, qui sont le moins soupçonnés d'outrer l'efficace de la grâce, la reconnoissent dans le fond : leurs sentiments sont unanimes sur cela, et ils concourent, comme nous verrons, à les trouver dans saint Augustin. Ce Père, en effet, n'en a jamais demandé davantage ; c'est à dire, comme

¹ Disput. apolog. de gratia, etc. c. XVIII. n. 6.

on a vu, qu'il n'a jamais demandé que ce que l'Eglise demande elle-même, dans tous les temps et dans tous les lieux; et ainsi la manière toute puissante dont Dieu agit dans le bien, selon la doctrine de ce Père, quoi qu'en ait pu dire M. Simon est reçue de toute l'Eglise catholique. Mais nous avons encore à démontrer que cet auteur n'est pas moins aveugle, lorsqu'il blâme la manière dont ce saint docteur fait agir Dieu dans le mal.

LIVRE XI.

Comment Dieu permet le péché selon les Pères grecs et latins : confirmation par les uns comme par les autres, de l'efficacité de la grâce.

CHAPITRE PREMIER. Sur quel fondement M. Simon accuse saint Augustin de favoriser ceux qui font Dieu auteur du péché : passage de ce Père contre Julien.

Pour accuser saint Augustin de faire Dieu auteur du péché¹, notre critique se fonde principalement sur un passage de ce saint, au livre v contre Julien, chap. 3, et voici comment il en parle. « Il paroît je ne sais quoi de dur dans l'explication qu'il apporte dans ces paroles de saint Paul : *Tradidit illos Deus*, etc. « Dieu les a livrés à leurs desirs, etc., » et de plusieurs autres expressions semblables, tant du vieux que du nouveau Testament : il semble insister trop sur le mot de *tradidit*, comme si Dieu étoit en quelque manière la cause de leur abandonnement et de l'aveuglement de leur cœur. » Sur ce fondement, notre auteur commence à faire des leçons à saint Augustin sur ce qu'il devoit accorder ou nier aux pélagiens. « Il pouvoit, dit-il, recevoir l'adoucissement que les pélagiens donnoient à cette façon de parler, qui est assurément ordinaire dans l'Ecriture. Lorsqu'ils sont livrés, disoit Julien, à leurs desirs, il faut entendre qu'ils y sont laissés par la patience de Dieu, et non poussés au péché par sa puissance, *relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, et non per potentiam in peccatum compulsi*. Il parloit en cela le langage des anciens Pères, comme on l'a pu voir dans leurs interprétations qu'on a

¹P. 299.

rapportées ci dessus. Saint Augustin , au contraire , leur a opposé plusieurs passages dont les gnostiques et les manichéens se sont servis contre les catholiques ; mais il n'en tire pas les mêmes conséquences. Peut-être eût-il été mieux de suivre en cela les explications reçues , que d'en inventer de nouvelles. » Avec toutes les dissimulations et les tours ambigus dont il tâche de couvrir sa malignité, il résulte deux choses de son discours : l'une , que la doctrine de Julien reprise par saint Augustin étoit celle des anciens Pères ; et l'autre , que ce saint docteur *a inventé de nouvelles explications*, par lesquelles sont favorisés ceux qui font Dieu auteur du péché , et *cause de l'aveuglement et de l'abandonnement des hommes* ¹. Il porte encore les choses plus loin d'autres endroits , et il n'oublie rien pour faire d'un si grand docteur , aussi bien que de saint Thomas , un fauteur du luthéranisme.

Il ne s'agit pas ici de déplorer la malignité ou l'aveuglement d'un homme , qui , sous prétexte d'insinuer de meilleurs moyens de soutenir la cause de l'Eglise , que ceux dont se sont servis ses plus illustres défenseurs , ose donner un patron de l'importance de saint Augustin à ceux qui blasphèment contre Dieu. Laissant à part ces justes plaintes , il faut montrer à M. Simon que saint Augustin n'a rien dit que de vrai , que de nécessaire , rien qui lui soit particulier , et que les autres saints docteurs n'aient été obligés de dire , et avant et après lui.

II. Dix vérités incontestables par lesquelles est éclaircie et démontrée la doctrine de saint Augustin en cette matière : première et seconde vérités : que ce Père avec tous les autres ne reconnoît point d'autre cause du péché que le libre arbitre de la créature , ni d'autre moyen à Dieu pour y agir , que de le permettre.

Premièrement donc , il est certain que saint Augustin convient avec tous les Pères qu'on ne peut dire sans impiété que Dieu soit la cause du mal. Personne n'a mieux démontré que la cause du péché , si le péché en peut avoir , ne peut être que le libre arbitre , et c'est le sujet de tous ses livres contre les manichéens ; ce qui est si certain , que ce seroit perdre le temps que d'en entreprendre la preuve.

Secondement , saint Augustin a conclu de là avec tous les Pères , que Dieu permet seulement le péché. Aucun docteur n'a mieux démontré ni plus inculqué cette vérité , même dans ses livres , contre les pélagiens. C'est contre les pélagiens qu'est écrite la lettre à Hilaire , où il parle ainsi ² : « Ne nous

¹ P. 475. — ² Ep. CLVII. al. LXXXIX. n. 5.

induisez pas en tentation, c'est à dire, ne permettez pas que nous soyons induits en nous abandonnant, *ne nos induci deserendo permittas*, » ce qu'il prouve par ce passage de saint Paul ¹ : « Dieu est fidèle, et il ne permettra pas que vous soyez tentés au dessus de vos forces. » C'est contre les pélagiens qu'est écrit le livre du Don de la Persévérance, où il rapporte et approuve cette interprétation de saint Cyprien ² : « Ne vous induisez pas en tentation ; c'est à dire, ne souffrez pas que nous soyons induits, *ne patiaris nos induci* ; ce qu'il confirme en ajoutant lui-même : Que voulons-nous dire en disant ne nous induisez pas en tentation, *ne nos inferas*, si ce n'est : Ne permettez pas que nous y soyons induits, *ne nos inferri sinas* ? »

III. Troisième vérité, où l'on commence à expliquer les permissions divines : différence de Dieu et de l'homme : que Dieu permet le péché, pouvant l'empêcher.

Pour expliquer plus à fond cette doctrine des permissions divines, il faut observer en troisième lieu, qu'il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui sont souvent contraints de permettre des péchés, parce qu'ils ne peuvent les empêcher ; mais ce n'est pas ainsi que Dieu les permet. Qui peut croire, dit saint Augustin, qu'il n'étoit pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges ? Sans doute, il le pouvoit faire, et peut encore empêcher tous les péchés que font les hommes, et même sans blesser leur libre arbitre ; puisque nous avons vu qu'il en est le maître. Saint Chrysostôme en convient avec saint Augustin, et l'Orient avec l'Occident ; puisque ainsi que nous avons remarqué tout l'Orient lui demande « qu'il fasse bons les mauvais, qu'il fasse demeurer les bons dans leur bonté, et qu'il nous fasse tous vivre sans péché. » Il pourroit donc empêcher tous les péchés, et convertir tous les pécheurs, en sorte qu'il n'y eût plus de péché ; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas qu'il ne le puisse avec une facilité toute puissante ; mais c'est que, pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point.

IV. Quatrième vérité, et seconde différence de Dieu et de l'homme : que l'homme pèche en empêchant pas le péché lorsqu'il le peut ; et Dieu, non : raison profonde de saint Augustin.

De là suit une quatrième vérité qui n'est pas moins incontestable, ni moins importante ; qu'il y a encore cette différence entre Dieu et l'homme, que l'homme n'est pas innocent, s'il

¹ I. Cor. x. 13. — ² De dono persev. c. vi.

laisse commettre le péché qu'il peut empêcher, et que Dieu, qui le pouvant empêcher sans qu'il lui en coûtât rien que de le vouloir, le laisse multiplier jusqu'à l'excès que nous voyons, est cependant juste et saint; « quoiqu'il fasse (dit saint Augustin) ce que, si l'homme le faisoit, il seroit injuste. » Pourquoi, dit le même Père¹, si ce n'est que les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme sont bien différentes? Dieu, poursuit-il, doit agir en Dieu, et l'homme en homme. Dieu agit en Dieu, lorsqu'il agit comme une cause première, toute puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal; mais l'homme, dont la foiblesse ne peut faire dominer le bien, doit empêcher tout le mal qu'il peut.

Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché: c'est qu'il peut en tirer un bien, et même un bien infini; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son fils, dont le mérite et la perfection sont infinis. Comme donc il ne peut s'ôter à lui-même ni le pouvoir d'empêcher le mal, ni celui d'en tirer le bien qu'il veut, il use de l'un et de l'autre par des règles qui ne doivent pas nous être connues, et il nous suffit de savoir, comme dit encore saint Augustin², « que plus sa justice est haute, plus les règles dont elle se sert sont impénétrables.

V. Cinquième vérité: une des raisons de permettre le péché est que sans cela la justice de Dieu n'éclateroit pas autant qu'il veut, et que c'est pour cette raison qu'il endureit certains pécheurs.

Les hommes veulent bien entendre les permissions du péché qui tournent à leur avantage; par exemple du péché des Juifs, pour leur donner un Sauveur, du péché de saint Pierre, pour le rendre plus humble, de tous les péchés, quels qu'ils soient, pour faire davantage éclater la grâce. Mais quand on vient à leur dire que Dieu permet leurs péchés pour faire éclater sa justice; comme cette permission tend à les faire souffrir, leur amour-propre s'y oppose. Il n'en faut moins reconnoître cette cinquième vérité: que Dieu permet le péché, parce que sans cette permission il n'y auroit point de justice vengeresse, et qu'on ne connoitroit pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde. C'est donc pour faire éclater cette justice qu'il endureit le pécheur, et qu'il a dit à celui qui est un si grand exemple de cet endureissement: « Je vous ai

¹ Oper. imp. l. III. cap. XXVII. — ² Ibid. cap. XXIV.

suscité pour faire éclater en vous ma toute puissance (celle que j'exerce dans la punition des crimes), et pour que mon nom soit renommé par toute la terre ¹. » C'est Moïse qui a rapporté le premier cette parole que Dieu adressoit à Pharaon, et l'on sait avec quelle force elle a été répétée par l'Apôtre ².

VI. Sixième vérité établie par saint Augustin comme par tous les autres Pères qu'endurcir du côté de Dieu n'est que soustraire sa grâce : calomnie de M. Simon contre ce Père :

Il est vrai que saint Augustin a été plus obligé que les autres Pères à combattre pour cette justice qui endureit et qui punit les pécheurs ; mais c'est à M. Simon une calomnie de lui imputer pour cela de faire Dieu comme la cause de cet endurecissement et de l'abandonnement des pécheurs : puisque au contraire il enseigne ³ « que la mauvaise volonté de l'homme ne peut avoir d'autre auteur que l'homme en qui elle se trouve ; » et pour expliquer l'endurecissement, il avance dans la lettre à Sixte une sixième vérité ⁴, qui sert de principe et de dénouement à toute l'Ecole dans cette matière. « Il endureit, non en donnant la malice, mais en ne donnant pas la miséricorde : *obdurat non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.* » Saint Augustin, non content de répéter en cinq cents endroits cette vérité, a fait des discours entiers pour l'établir ; et l'on voudroit cependant nous faire accroire qu'il enseigne une autre doctrine que celle des Pères.

VII. Septième vérité également établie par saint Augustin, que l'endurecissement des pécheurs du côté de Dieu est une peine et présuppose un péché précédent : différence du péché auquel on se livre soi-même d'avec ceux auxquels on est livré.

Ce ne seroit pas une moindre erreur de présupposer que le même Père n'ait pas reconnu comme les autres, cette septième vérité, qui est une suite de la sixième, que si Dieu aveugle, s'il endureit, s'il abandonne les hommes, c'est en punition de leurs péchés précédents ; car c'est ce qu'il ne cesse de répéter. Le savant P. Deschamps prouve par cent passages, que Dieu n'abandonne jamais que ceux qui l'abandonnent les premiers. Cet axiome, qui sert de règle à toute l'Ecole, et qui en a servi aux Pères de Trente, *non deserit nisi deseratur*, est tiré de

¹ Exod. ix. 16. — ² Rom. ix. 17. — ³ Op. imp. lib. v. cap. xlii. — ⁴ Ep. cxciv. al. cv. ad. Sixt.

saint Augustin en cent endroits ; et pour se convaincre du sentiment de ce Père sur ce sujet, il ne faut que lire le chapitre troisième du livre cinquième contre Julien, qui est celui dont M. Simon prend occasion de blâmer ce saint ; puisqu'il y répète cent fois, que l'aveuglement, l'endurcissement, l'abandonnement ne peut jamais être que la peine de quelque péché, *pœna peccati*, *pœnæ præcedentium peccatorum* : peine à laquelle on est livré par un jugement caché de Dieu, mais toujours très juste, parce qu'on y est livré pour les péchés précédents. C'est ce qui est très clairement expliqué par ce passage de saint Paul ¹ : « Dieu les a livrés aux desirs de leurs cœurs, aux vices de l'impureté et à un sens réprouvé ; en sorte qu'ils ont fait des actions déshonnêtes et indignes ; » d'où saint Augustin conclut ², « qu'il y a eu un désir qu'ils n'ont pas voulu vaincre, auquel ils n'ont pas été livrés par le jugement de Dieu, mais par lequel ils ont été jugés dignes d'être livrés aux autres mauvais desirs. » Les mauvais desirs de cette dernière sorte sont, comme on voit, ces actions déshonnêtes, auxquelles saint Paul dit qu'ils ont été abandonnés. A cette occasion saint Augustin fait une distinction que M. Simon n'a pas aperçue, et cette inattention est la cause de son erreur. C'est que parmi les mauvais desirs des pécheurs, c'est à dire, comme on a vu, parmi leurs péchés, il y en a où ils sont tombés avec une pleine volonté parce qu'ils n'ont pas voulu les vaincre, *vincere noluerunt* ; et pour ceux-là, poursuit-il, ils n'y ont pas été livrés par le jugement de Dieu ; mais ils commencent eux-mêmes à s'y livrer par leur volonté dépravée. Outre ces péchés auxquels on se livre soi-même, il y en a d'autres auxquels on est livré en punition de ces premiers ; c'est à dire, que lorsqu'on est livré à certains péchés, tels que sont dans cet endroit de saint Paul, les monstres d'impureté, où il représente les idolâtres, il y a un premier péché auquel on n'a pas été livré, mais auquel on s'est livré soi-même en ne voulant pas le vaincre, tel qu'a été dans ceux dont parle saint Paul, le péché de n'avoir pas voulu reconnoître Dieu, *non probaverunt Deum habere in notitia* ³, et d'avoir adoré la créature au préjudice du Créateur dont ils connoissoient si bien la divinité par les œuvres, qu'ils étoient inexcusables de ne le pas servir.

Ainsi, par tous les péchés auxquels les hommes sont livrés, il faut remonter à celui auquel ils se sont livrés eux-mêmes ; non qu'il ne soit vrai qu'ils se livrent encore eux-mêmes aux

¹ Rom. i. 24, 28, — ² In Psal. xxxv. — ³ Rom. i. 8.

excès auxquels ils sont livrés , mais à cause qu'il y en a un premier auquel ils se sont livrés avec une franche volonté , avec un consentement et une détermination plus volontaire. Saint Augustin enseigne au fond la même doctrine , et dans l'ouvrage parfait et dans l'ouvrage imparfait contre Julien , et en beaucoup d'autres endroits. Or, il n'en faut pas davantage pour confondre M. Simon ; parce que ce premier péché , qui est ici regardé comme le premier , a néanmoins été permis de Dieu mais par une simple permission qui n'est point proposée si , comme pénale ; au lieu que la permission par laquelle on est livré à certains péchés , en punition d'autres péchés précédents étant pénale , elle sort , pour ainsi parler , de la notion de la simple permission , puisqu'elle est la suite de la volonté de punir.

VIII. Huitième vérité : l'endurcissement du côté de Dieu n'est pas une simple permission , et pourquoi.

Par là donc est établie , en huitième lieu , la doctrine de la permission du péché. Il y a la simple permission où le péché n'est pas regardé comme une peine ordonnée de Dieu en un certain sens , mais comme le simple effet du choix de l'homme ; et il y a la permission causée par un péché précédent , qui est la pénale , qui par conséquent n'est plus une simple permission ; mais une permission avec un dessein exprès de punir celui , qui s'étant livré de lui-même avec une détermination plus particulière à un certain mauvais desir , mérite par là d'être livré à tous les autres.

C'est de quoi nous avons un funeste exemple dans la chute des justes. Le premier péché où ils tombent n'est pas un effet , ou , pour parler plus correctement , n'est pas une suite de la justice de Dieu qui punit le crime ; puisqu'on suppose que celui-ci est le premier ; mais quand après ce premier crime , l'homme que Dieu pouvoit justement livrer au feu éternel , par une espèce de vengeance encore plus déplorable , est livré , en attendant , à des crimes encore plus énormes , et que d'erreur en erreur , et de faute en faute , il tombe enfin dans la profondeur et dans l'abîme du mal où il est abandonné à lui-même , à l'ardeur de ses mauvais desirs , à la tyrannie de l'habitude , en un mot , où il est *venu au péché* , selon l'expression de saint Paul , et qu'il est entièrement *son esclave* , selon celle de Jésus-Christ même ; alors , dit saint Augustin ¹ , « il est subju-

¹ Cont. Jul. l. v. c. iii.

gué , il est pris , il est entraîné , il est possédé par le péché. *Vincitur, capitur, trahitur, possidetur.* » La permission du péché , qui s'appelle dans cet état endurcissement de cœur et aveuglement d'esprit , n'est plus alors une simple permission , mais une permission causée par la volonté de punir ; et il arrive à celui qui a mérité d'être puni de cette sorte , en tombant d'abîme en abîme , de se plonger dans des péchés qui sont tout ensemble , comme dit le même Père , « et de justes supplices des péchés passés , et mérites des supplices futurs. » *Et peccatorum supplicia præteritorum et suppliciorum merita futurorum.* »

IX. Comment le péché peut être peine , et qu'alors la permission de Dieu , qui le laisse faire , n'est pas une simple permission.

Il ne s'agit pas ici d'examiner comment les péchés , qui sont toujours volontaires , peuvent en même temps être une peine , n'y ayant rien de plus opposé qu'un état pénal et un état volontaire. Grégoire de Valence répond qu'il y a toujours dans le péché quelque chose qu'on ne veut pas , comme le dérèglement et la dépravation de la volonté , et les autres choses de cette nature , à raison desquelles , dit-il , le péché peut tenir lieu de peine ; à quoi on peut ajouter avec saint Augustin , qu'en péchant volontairement on demeure nécessairement et inévitablement coupable , que l'habitude devient une espèce de nécessité , une sorte de contrainte , et enfin , que l'aveuglement qui empêche le criminel de voir son malheur est une peine d'autant plus grande , qu'elle paroît plus volontaire : en un mot , que tout ce qui est péché , est en même temps malheur , et le plus grand malheur de tous , par conséquent de nature à devenir pénal en ce sens. Quoi qu'il en soit , le fait est constant. Il est constant , par le témoignage de l'apôtre et par cent autres passages de même force , que le péché est la peine du péché , et que Dieu alors ne le permet pas par une simple permission , comme il a permis le péché des anges et du premier homme , mais par un jugement aussi juste qu'il est caché.

X. Neuvième vérité : que Dieu agit par sa puissance dans la permission du péché : pourquoi saint Augustin ne permet pas à Julien de dire que Dieu le permet par une simple patience , qui est le passage de M. Simon a mal repris.

Il est certain , en neuvième lieu , qu'en Dieu , permettre le péché n'est pas seulement le laisser faire ; autrement les pé-

cheurs feroient en péchant tout ce qu'ils veulent, ce qui est si faux, que non seulement ils ne peuvent éviter leur damnation, ni s'empêcher de servir malgré eux à faire éclater la gloire et la justice de Dieu; mais encore dans tout ce qu'ils font par leur volonté dépravée, la volonté de Dieu leur fait la loi, et sa puissance les tient tellement en bride, qu'ils ne peuvent ni avancer, ni reculer qu'autant que Dieu veut lâcher ou serrer la main. Il n'y a point de volonté plus puissante dans le mal, et en même temps plus livrée à le commettre, que celle de Satan; mais l'exemple de Job fait voir que, dans toutes ses entreprises, il y a des bornes qu'il ne peut outre-passar, « Frappe sur ses biens, mais ne touche pas à sa personne : frappe sa personne, mais ne touche pas à sa vie ¹. » C'est ce qui lui dit la loi souveraine à laquelle il est assujetti; et loin que ce malin esprit puisse attenter, comme il lui plaît, sur les hommes, on voit dans l'Evangile ² que toute une légion de démons ne peut rien sur des pourceaux, qu'avec une permission expresse. C'est donc une vérité constante, que la puissance de Dieu agit et se mêle dans la permission du péché; et si saint Augustin reprend Julien d'attribuer la permission du péché, « non à la puissance, mais à la patience de Dieu, *per divinam patientiam*, » c'est à cause que cet hérétique, ennemi de la puissance que Dieu exerce sur la volonté bonne ou mauvaise de la créature, ne vouloit ici reconnoître qu'une simple patience, une simple permission, qui est aussi l'erreur de notre critique.

XI. Preuves de saint Augustin sur la vérité précédente : témoignage exprès de l'Ecriture.

Qu'ainsi ne soit : écoutons parler saint Augustin même dans l'endroit que cet auteur a repris, et voyons comment il combat ce terme de patience dans l'écrit de Julien ³. C'est en montrant que si les faux prophètes se trompent, l'Ecriture dit que Dieu les séduit; c'est à dire, que par un juste jugement, il les livre à l'esprit d'erreur, pour ensuite étendre sa main sur eux et les perdre sans miséricorde; d'où il conclut que ce n'est donc point une simple patience, mais un acte d'une cause toute puissante qui veut exercer sa justice. Il demande, dans le même esprit, si c'est par puissance ou par patience que Dieu prononce ces paroles : « Qui séduira Achab, roi d'Israël, afin qu'il marche à Ramoth et qu'il y périsse ⁴; » et il parut un esprit

¹ Job. I. 12. II. 6. — ² Matth. VIII. Marc. v. — ³ L. v. CXIII. — ⁴ III. Reg. XXII. 20.

qui dit : « Je le tromperai, et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes ; et le Seigneur dit : Tu le tromperas et tu prévaudras : va et fais comme tu dis ; » passage terrible, qui nous fait voir que Dieu ne laisse pas seulement agir les mauvais esprits, mais qu'il les envoie et les dirige par sa puissance, afin de punir, par leur ministère, ceux à qui sont dus de semblables châtimens. Cent passages de cette sorte montrent qu'il emploie sa puissance pour faire servir à sa juste vengeance ces esprits exécuteurs de ses jugemens. Ainsi périt ce qui doit périr : ainsi est trompé ce qui le doit être ; et il ne nous reste qu'à nous écrier avec David : *Vos jugemens sont un grand abîme* ¹.

XII. Dixième et dernière vérité : les pécheurs endurcis ne font ni au dehors ni au dedans tout le mal qu'ils voudroient ; et en quel sens saint Augustin dit que Dieu incline à un mal plutôt qu'à un autre.

Par la profondeur de ces conseils, il arrive, en dixième lieu, que les esprits, ou des hommes ou des anges qui sont déjà livrés par eux-mêmes à la malice, et dans la suite sont endurcis dans cette funeste disposition, non seulement n'opèrent pas au dehors le mal qu'ils prétendent, mais ne font pas même au dedans actuellement tous les péchés qu'ils voudroient. Dieu tient leur volonté en sa main, en sorte qu'elle n'échappe que par où il le permet : d'où il résulte qu'il fait ce qu'il veut, même des volontés dépravées : ce qui fait dire à saint Augustin, « qu'il incline la volonté d'un pécheur déjà mauvaise par son propre vice, à ce péché plutôt qu'à un autre, par un juste et secret jugement ; » et dans le chapitre suivant : « Qu'il agit dans le cœur des hommes pour incliner, pour tourner leur volonté où il lui plaît, soit au bien, selon sa miséricorde, soit au mal selon leur mérite, par un jugement quelquefois connu, quelquefois caché, mais toujours juste. »

Ceux qui trouvent cette expression de saint Augustin un peu dure, peuvent s'en prendre à l'Ecriture, où il s'en trouve si souvent de semblables ou de plus fortes, qu'on est induit quelquefois à les imiter, et surtout lorsqu'il s'agit d'attérer par quelque chose de fort l'orgueil humain, et d'établir une vérité à laquelle il ne veut pas s'assujettir. Grégoire de Valence, en expliquant le passage dont il s'agit, et comment Dieu incline les cœurs, non seulement au bien, mais encore au mal, re-

¹ Ps. xli. 8. — ² De gratia et lib. arb. c. xx, xxi.

marque qu'il est auteur, dans les méchants, de tout ce qui précède le péché; où il faut comprendre, non seulement la force mouvante, c'est à dire le libre arbitre, par lequel il se détermine d'un côté plutôt que d'un autre, mais encore la disposition et présentation des divers objets d'où naissent tous les motifs par lesquels la volonté est ébranlée. Suarez ajoute, qu'il n'y a aucun inconvénient à reconnoître qu'une volonté déjà mauvaise par son propre dérèglement et dans une pente, ou plutôt dans une détermination actuelle au mal, ne devenant pas plus mauvaise lorsqu'elle se porte à un objet plutôt qu'à un autre, puisse aussi y être appliquée par une secrète opération de Dieu, qui n'ayant par ce moyen aucune part ni au fond, ni au degré du mal, est libre à diversifier ses mouvements selon les desseins de sa justice et de sa sagesse éternelle; d'où saint Thomas a pris occasion de dire que Dieu *pousse au mal* ¹ en quelque façon les volontés déjà mauvaises (car il le faut toujours supposer ainsi), en les tournant d'un côté plutôt que d'un autre; ce qu'il faut néanmoins entendre, non d'une impulsion positive qui cause un mouvement dérégulé, mais au sens qu'on incline l'eau à précipiter sa chute en levant la digue, et qu'on détermine son cours d'un côté plutôt que d'un autre, par l'ouverture qu'on lui laisse libre, en tenant le reste fermé. On dit même communément, qu'on fait tomber une pierre en coupant la corde qui la tenoit suspendue, et ce n'est pas seulement un langage populaire, mais encore un langage philosophique de dire, que l'on opère en quelque sorte un mouvement, lorsqu'on en lève l'obstacle. Dieu donc, sans pousser les hommes ni au mal en général, ni au mal en particulier, tourne la volonté déjà mauvaise et déterminée au mal, à un mal plutôt qu'à un autre, non en lui donnant sa mauvaise pente, ni en la déterminant positivement à aucun mal, mais en lui lâchant ou lui tenant la bride, ce qui n'est point, à le bien entendre, la pousser au mal; mais au contraire, en la retenant d'un certain côté, la laisser tomber de l'autre de son propre poids.

XIII. Dieu fait ce qu'il veut des volontés mauvaises.

Ainsi dit saint Augustin ², et par plusieurs « autres manière explicables ou inexplicables, Dieu agit ou par lui-même, ou par les anges, bons ou mauvais, » dans les cœurs rebelles; et, ne permettant de péchés que ceux qui mènent à ses fins cachées,

¹ S. Thom. in Rom. ix. — ² Cont. Jul. l. v. c. iii. De gratia et lib. arb. c. xvi.

il a des moyens admirables d'en faire ce qu'il veut : *Miris et ineffabilibus modis*. Par là donc les volontés dépravées ne sont pas seulement souffertes par sa patience, mais encore mises sous le joug de sa puissance souveraine et inévitable. C'est là bien certainement une vérité catholique, et néanmoins nous la voyons si profondément oubliée ou ignorée par M. Simon. qu'il auroit même conseillé à saint Augustin de la supprimer, en faveur des pélagiens; mais si elle devoit être supprimée, elle n'auroit pas été si expressément et si souvent révélée dans l'Écriture. Il la faut expliquer aux hommes pour les faire entrer dans les jugements de Dieu, qu'il faut connoître pour les craindre. Rien n'inspire tant d'horreur du péché, que de faire voir qu'il est tout ensemble un désordre et une peine, et quelque chose de pire que l'enfer; puisque c'est ce qui le mérite, ce qui en allume les flammes, et qui en cause la rage et le désespoir plus brûlant que tous les feux. On découvre encore par là ce secret de la justice divine, que pour punir les pécheurs. Dieu n'a besoin que d'eux-mêmes. Leur crime est de se chercher eux-mêmes : leur peine est de se trouver et d'être livrés à leurs desirs. Ces saintes et terribles vérités doivent d'autant moins être supprimées, qu'elles font partie de la divine Providence, et un moyen pour exécuter ses desseins profonds. L'exemple de la passion de Jésus-Christ en est une preuve. Sans la trahison de Judas, sans la jalousie des pontifes, sans la malice des Juifs, sans la facilité et l'injustice de Pilate, ni l'oblation de Jésus-Christ n'auroit été accomplie au fond ni elle n'auroit été revêtue des circonstances qui devoient servir à relever la patience et l'humilité du Sauveur. « Mais Dieu qui avoit résolu devant tous les siècles, que son Christ souffrît, l'a accompli de cette sorte ¹. Il a de même accompli, par les violences des persécuteurs, la gloire qu'il vouloit donner à son Eglise et à ses saints; et tout cela, et les autres choses de cette sorte, sont des ressorts incompréhensibles de sa Providence; nul que lui ne pouvant savoir jusqu'où tombent les pécheurs, lorsqu'il leur ôte ce qu'il ne leur doit pas, ni jusqu'où il est capable de pousser le bien qu'il veut tirer de leur désordre.

XV. Calomnie de M. Simon, et différence infinie de la doctrine de Wiclef, Luther, Calvin et Bèze, d'avec celle de saint Augustin : abrégé de ce qu'on a dit de la doctrine de ce Père.

Saint Augustin n'en a jamais dit ni voulu dire davantage.

¹ Act. III, 18.

M. Simon nous veut faire accroire qu'en enseignant cette doctrine, il favorise les protestants. Il ne sait pas, ou ne veut pas faire semblant de savoir, que Luther, Calvin, Bèze et Wiclef avant eux, en niant absolument le libre arbitre, ont introduit, même dans les anges rebelles et dans le premier homme, une fatale et inévitable nécessité de pécher, qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Mais au contraire, saint Augustin a établi partout, comme on a vu, et même dans les endroits d'où l'on tire occasion de le reprendre, que Dieu n'a pas fait ni n'a pas pu faire les volontés mauvaises : qu'avant que d'être livré à ses mauvais desirs, le pécheur a premièrement un mauvais desir auquel il n'est pas livré par le jugement de Dieu, mais auquel il se livre lui-même par son libre arbitre; et si ensuite il est aveuglé, s'il est endurci, ce n'est pas que Dieu soit cause en aucune sorte de son endurcissement ou de son aveuglement, comme notre auteur l'impute à ce docte Père ¹; puisqu'au contraire, selon sa doctrine et celle de toute l'Eglise, le péché étant de nature, que l'homme qui le commet n'en peut revenir de lui-même, l'endurcissement et l'aveuglement en sont la suite inévitable, si Dieu n'envoie une grâce qui empêche ce mauvais effet. Personne donc ne fait l'endurcissement, si ce n'est le pécheur lui-même, qui sans la grâce de Dieu y demeurerait toujours.

XV. Belle explication de la doctrine précédente par une comparaison de saint Augustin : l'opération divisante de Dieu : ce que c'est selon ce Père.

Et pour entendre une fois toute la doctrine de saint Augustin sur la manière dont Dieu se mêle dans les actions mauvaises, il ne faut que se souvenir d'un exemple qu'on trouve cent fois dans ses écrits, qui est celui de la lumière et des ténèbres. Dieu n'a pas fait les ténèbres, dit ce Père ², il a dit « que la lumière soit faite, » mais on ne lit pas qu'il ait dit que les ténèbres soient faites. Quoiqu'il n'ait pas fait les ténèbres, il a fait deux choses en elles; il les a premièrement « divisées d'avec la lumière, *divisit lucem a tenebris*, » et ce qui étoit l'effet de cette séparation, « il les a mises en leur rang, *divisit tenebras, et ordinavit eas*, » dit saint Augustin. Ainsi, poursuit ce saint homme, il n'a pas fait la mauvaise volonté; mais en la divisant d'avec la bonne, il l'assujettit à l'ordre, et la fait servir à la

¹ P. 299. — ² In Ps. vii. sub. fin. et de don. persever.

beauté de l'univers et de l'Eglise. Il faut donc entendre dans Dieu, lorsqu'il agit dans les pécheurs, cette opération divisante, s'il est permis de l'appeler ainsi. C'est que Dieu divise toujours ce qui est bon de ce qui est mauvais; et ne faisant dans le pécheur que ce qui est bon, ce qui convient, ce qui est juste, il arrange seulement le reste, et le fait servir à ses desseins; « en sorte, » dit saint Augustin¹, « qu'il est bien au pouvoir de l'homme de faire un péché; mais qu'il arrive par sa malice un tel ou un tel effet, cela n'est pas au pouvoir de l'homme, mais en celui de Dieu, qui a divisé les ténèbres, et qui sait les mettre en leur rang : *Non est in hominis potestate, sed Dei dividendis tenebras et ordinantis eas*. Voilà tout ce que Dieu fait dans le péché; et en le faisant, dit ce Père, il demeure toujours bon et toujours juste.

XVI. La calomnie de l'auteur évidemment démontrée par deux conséquences de la doctrine précédente.

Je tire de là contre notre auteur deux conséquences, qui ne peuvent être ni plus claires ni plus importantes pour le convaincre : la première, que c'est en vain qu'il attribue à saint Augustin une doctrine particulière, puisque sa doctrine, qui n'est autre que celle qu'on vient d'entendre, ne disant rien qu'il ne faille dire nécessairement, et que tout le monde en effet n'ait dit dans le fond, il s'ensuit que ce docte Père n'a pu sans témérité et sans ignorance être accusé de singularité en cette matière. Voilà ma première conséquence, qui ne peut pas être plus certaine; et la seconde est, que d'imaginer dans la doctrine de ce Père quelque chose qui favorise les protestants, ce n'est pas seulement, comme je l'ai déjà dit, les autoriser en leur donnant saint Augustin pour protecteur, mais encore visiblement leur faire absolument gagner leur cause, puisque ce Père, qu'on veut qui les favorise, ne dit rien qu'il ne faille dire. et que tout le monde n'ait dit comme lui; en sorte qu'en se déclarant son ennemi, comme fait ouvertement M. Simon, on l'est de toute l'Eglise.

XVII. Deux démonstrations de l'efficace de la grâce par la doctrine précédente : première démonstration, qui est de saint Augustin.

A deux conséquences si importantes, j'en ajouterai une troisième qui ne l'est pas moins; c'est que sans aller plus loin,

¹ De præd. SS. c. XVI. n. 33.

l'effirace de la grâce, tant rejetée par notre auteur, demeure prouvée par deux raisons démonstratives : la première est de saint Augustin dans ces paroles : « Si Dieu, dit-il¹, est assez puissant pour opérer, soit par les anges bons ou mauvais, ou par quelque autre moyen que ce soit, dans le cœur des méchants dont il n'a pas fait la malice, mais qu'ils ont ou tirée d'Adam, ou accrue par leur propre volonté, peut-on s'étonner s'il opère par son esprit dans le cœur de ses élus tout le bien qu'il veut, lui qui a auparavant opéré que leurs cœurs de mauvais devinssent bons ? » c'est à dire (pour recueillir tout ce qu'il a dit dans le discours précédent, dont ces dernières paroles sont le corollaire ;) quelle merveille, que celui qui fait ce qu'il veut des volontés déréglées qu'il n'a pas faites, fasse ce qu'il veut de la bonne volonté dont il est l'auteur ! s'il est tout puissant sur les méchants dont il ne meut les cœurs qu'indirectement, et pour ainsi dire, qu'à demi ; quelle merveille, qu'il puisse tout sur les cœurs où sa grâce développe toute sa vertu, et agit avec une pleine liberté !

XVIII. Seconde démonstration de l'efficace de la grâce par les principes de l'auteur.

Cette démonstration est confirmée par une autre que nous tirerons des principes mêmes de M. Simon. Selon lui la véritable interprétation de ces paroles, « Dieu les a livrés aux desirs de leurs cœurs, » et à des péchés infâmes, est que Dieu a permis qu'ils y soient tombés ; mais cette permission étant sans contestation une peine, puisque saint Paul la remarque comme une punition de l'idolâtrie, ceux qui ont persévéré dans l'idolâtrie, ne l'auront pas évitée, et ne seront pas au dessus de Dieu, qui les veut punir de cette sorte. Ils tomberont donc dans ces péchés affreux, et leur chute sera une suite de cette permission pénale. Quel en a donc été l'effet ? est-ce de pousser les hommes au mal ? à Dieu ne plaise : c'est contre la supposition : est-ce seulement de les laisser faire ou bien ou mal ! ce n'est pas l'intention de l'apôtre, qui assure qu'après un premier péché, leur peine doit être une autre chute. Que si Dieu ne fait rien en eux pour les y pousser, cette peine consiste donc à leur soustraire quelque chose, dont la privation les laisse entièrement à eux-mêmes, et ce quelque chose c'est la grâce. Il y a ici deux partis à prendre : les uns disent que cette permission qui livre

¹ De gratia et lib. arb. c. xxi.

les hommes au mal en punition de leurs péchés précédents, emporte la totale soustraction de la grâce, sans laquelle on ne peut rien. Ce n'est pas là ce que doit dire M. Simon, puisqu'il faut, selon ses principes, qu'en cela je crois très probables, que Dieu veuille toujours sauver et guérir. D'autres disent donc que les grâces que Dieu retire sont certaines grâces, qui, préparées et données d'une certaine façon, attirent un consentement infail-
lible, et que faute de les avoir dans le degré que Dieu sait, on tombe dans ces péchés qui sont la peine des autres. Ces grâces sont les efficaces, celles qui fléchissent le cœur. Si l'on ne tâche de les obtenir, si l'on ne veut pas même les connoître, on pé-
rit, et de péché en péché on tombe enfin dans l'enfer!

XIX. Suite de la même démonstration de l'efficace de la grâce par la permis-
sion des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Passage
de saint Jean de Damas.

C'est ce qui se confirme encore par une doctrine de tous les Pères et de tous les spirituels anciens et nouveaux, que je ne puis mieux exprimer que par ces paroles de saint Jean de Damas, dans le chapitre de la Providence. « Dieu, dit-il ¹, permet quelquefois qu'on tombe dans quelque action deshonnête pour guérir un vice plus dangereux ; comme celui qui s'enorgueillit de ses vertus ou de ses bonnes œuvres, tombera dans quelque foiblesse, afin que reconnoissant son infirmité, il s'humilie devant Dieu et confesse ses péchés. » Un peu après : « Il y a un délaissement de permission et de ménagement, où Dieu permet une chute pour l'utilité de celui qui tombe, ou pour celle des autres, ou pour sa gloire particulière ; et il y a un délaissement final et de désespoir, quand on se rend incorrigible par sa propre faute, et qu'on est livré, comme Judas, à la dernière et entière perte. » Laissant maintenant à part ce dernier genre de délaissement, dont il faudra peut-être parler ailleurs, considérons ce délaissement miséricordieux où Dieu permet un péché, non pour perdre, mais pour sauver celui qui le commet. On peut dire de tels péchés, que de même que l'Eglise chante du péché d'Adam, qu'il a été vraiment nécessaire pour accomplir les desseins que Dieu avoit sur le genre humain, ainsi, ce péché permis est nécessaire à ces âmes, pour parvenir au degré d'humilité et de grâce que Dieu leur prépare par leur chute. C'est donc ici qu'il faut admirer les profonds conseils de Dieu

¹ Lib. II. orthodox. fidei, c. xxix.

dans la sanctification des âmes. Car si c'est une merveille de sa sagesse d'avoir envoyé à saint Paul un ange de Satan pour empêcher qu'il ne s'élevât de ses grandes révélations¹, et de faire ainsi servir un esprit superbe à établir l'humilité dans cet apôtre, combien plus est-il étonnant de faire servir à la destruction, du péché, non pas le tentateur ni la tentation, mais le péché même? Pour entendre de quelle sorte s'accomplit ce dessein de Dieu, je demanderai seulement ce qui seroit arrivé à cette âme, dont nous avons vu que Dieu permet le péché, s'il n'avoit pas voulu le permettre? sans doute il en auroit empêché la chute par une grâce particulière. Il y a donc encore une fois de ces grâces particulières qui sont faites pour empêcher les hommes de tomber effectivement. Ceux qui les ont ne tombent pas, ceux à qui Dieu les retire, tombent; et par un conseil de miséricorde, il fait servir cette soustraction de sa grâce à une grâce plus abondante.

XX. Permission du péché de saint Pierre, et conséquences qu'en ont tirées les anciens docteurs de l'Eglise grecque : premièrement Origène. Deux vérités enseignées par ce grand auteur : la première, que la permission de Dieu en cette occasion n'est pas une simple permission.

Nous avons un grand exemple de cette sorte de délaissement en la personne de saint Pierre, et il est bon de considérer ce qu'en disent les Pères grecs, à qui M. Simon nous renvoie toujours. Origène, qu'on accuse ordinairement de n'être pas favorable à la grâce, enseigne à cette occasion deux vérités où toute la doctrine de la grâce est renfermée : la première, que le délaissement de cet apôtre, ou la permission de le laisser tomber, n'est pas une simple permission ou un simple délaissement, mais une permission et un délaissement fait avec dessein, premièrement de le punir, et ensuite de le guérir de son orgueil. « Il a, dit-il², été délaissé à cause de son audacieuse promesse, et parce que, sans songer à la fragilité humaine, il a proféré non seulement avec témérité, mais presque avec impiété ce grand mot : *Je ne serai point scandalisé, quand tous les autres le seroient*. Il n'est pas délaissé médiocrement, ni pour une petite faute, *ad modicum*; en sorte qu'il reniât une seule fois seulement; mais il est encore davantage délaissé, *abundantius derelinquitur*, en sorte qu'il reniât jusqu'à trois fois, pour être convaincu de la témérité de sa promesse. »

¹ II. Cor. xii. 7. — ² Tractat. xxxv. in Matth. p. 114.

Ce n'est pas en vain qu'on marque tant ce triple reniement de saint Pierre. Car si l'on y prend garde de près, cet apôtre s'opposa trois fois à la parole de son maître : la première, devant le souper sacré, où, en tout cas, avant que notre Seigneur fût sorti de la maison où il le fit, lorsque ayant répondu à saint Pierre qui lui demandoit où il alloit, « qu'il ne pouvoit l'y suivre encore ¹, » cet apôtre lui soutint « qu'il le pouvoit, » et apprit dès lors de son maître, qu'il le renieroit trois fois.

Après que sorti de la maison avec ses disciples, il s'acheminoit avec eux vers la montagne des Olives, il leur déclara que *tous*, sans exception, *seroient scandalisés en lui* ², saint Pierre lui résista une seconde fois, en lui répondant : « quand tous les autres seroient scandalisés, que pour lui il ne le seroit jamais ³. »

Ce fut donc là la seconde faute plus grande que la première, puisque dans cette première faute s'étant contenté de présumer de lui-même, ici il s'élève encore au dessus des autres, comme le plus courageux, lui qui par l'évènement devoit paroître le plus foible. Alors donc pour l'humilier, Jésus-Christ lui dit : Vous vous élevez au dessus des autres, « et moi je vous dis à vous : *Ego dico tibi*, en y ajoutant cet *Amen*, qui étoit dans tous ses discours le caractère de l'affirmation la plus positive : « Je vous dis à vous » personnellement « et en vérité, que dans cette nuit, » sans plus tarder, « avant que le coq ait achevé de chanter, vous me renierez trois fois. » Ce fut sa troisième et dernière faute, qui mit le comble à sa présomption, « d'insister toujours davantage, » comme le remarque saint Marc ⁴, *at ille amplius loquebatur* ; en sorte que plus le maître lui annonçoit expressément sa chute future avec des circonstances si particulières, plus le téméraire disciple s'échauffoit à lui vanter son courage.

Il étoit donc du conseil de Dieu, qu'ayant fait monter sa présomption jusqu'au comble, comme par trois différents degrés, quoi qu'il en soit, à plusieurs reprises, Dieu lui laissât éprouver sa foiblesse par trois reniements, et afin qu'on remarquât mieux, dans la diversité de ses reniements, un ordre particulier de la justice divine, Origène nous fait observer que « le premier fut tout simplement » par une simple négation, et en disant seulement : « Je ne sais ce que vous voulez dire ⁵ : le second avec serment ⁶, » et le troisième, non seulement « avec

¹ Joan. xiii. 36. — ² Matth. xxvi. 30. Marc. xiv. 27. — ³ Ibid. — ⁴ Marc. ibid. 31. — ⁵ Matth. xxvi. 70. — ⁶ Ibid. 72.

serment, » mais encore avec imprécation « et détestation, » avec exécution « et anathème ¹. » Qu'on dispute maintenant contre Dieu, et qu'on lui soutienne qu'il a eu part au péché dont le progrès permis de lui dans ces circonstances, marque une si expresse dispensation de sa justice et de sa sagesse ; malgré tous ces vains raisonnements, il demeurera pour certain qu'il y a une proportion entre la présomption et la chute de saint Pierre, entre les premiers péchés de cet apôtre et ceux qui en ont dû faire la peine ; puisqu'il est tombé aussi bas qu'il avoit voulu s'élever, et qu'il a été autant enfoncé dans le renoncement, qu'il s'est laissé emporter à la présomption.

Jésus-Christ pouvoit le laisser périr dans sa chute ; et quand il laisse périr tant d'autres pécheurs, qu'il livre premièrement à leurs mauvais desirs, et ensuite, par le funeste accomplissement de ces desirs, à la damnation éternelle, il n'y a qu'à adorer sa justice. Mais outre cette rigoureuse justice, il y en a une toute pleine de miséricorde, qu'il fait servir à la correction des pécheurs et à l'instruction de son Eglise. C'est celle dont il a usé, parce qu'il lui a plu, envers l'apôtre saint Pierre, « nous apprenant, poursuit Origène, à ne jamais rien promettre sur nos dispositions, comme si nous pouvions de nous-mêmes confesser le nom de Jésus-Christ, ou accomplir quelque autre de ses préceptes, mais à profiter au contraire de cet avertissement de saint Paul : *Ne présumez pas, mais craignez*.². »

XXI. Seconde vérité enseignée par Origène, que saint Pierre tomba par la soustraction d'un secours efficace.

De là suit, dans le discours de ce grand auteur, une seconde vérité, qui est que dans le dessein que Dieu avoit de punir saint Pierre par sa chute, pour en même temps le corriger par cette punition, cet apôtre fut délaissé ³, c'est à dire destitué d'un certain secours. Il ne faut donc pas, encore un coup, regarder sa chute comme la suite d'une permission qui ne fut qu'un simple délaissement, où il n'intervint rien de la part de Dieu. Il y intervint, au contraire, une soustraction d'un certain secours, avec lequel il étoit certain que saint Pierre ne tomberoit pas, mais dont il fut justement privé en punition de sa présomption. Ce secours nous est exprimé dans ces paroles d'Origène : « Après qu'il eut ouï dire à notre Seigneur *que tous seroient scandalisés*, au lieu de répondre comme il fit, que

¹ Matth. xxvi. 74. Marc. xiv. 71. — ² Rom. xi. 20. — ³ Ibid.

quand tous les autres le seroient, il ne le seroit pas, il devoit prier et dire : Quand tous les autres seroient scandalisés, soyez en moi, afin que je ne me scandalise pas, et donnez-moi singulièrement cette grâce, que dans le temps que tous vos disciples tomberont dans le scandale, non seulement je ne tombe point dans le reniement, mais encore que dès le commencement je ne sois pas scandalisé. » On voit ici quel secours saint Pierre devoit demander, et que c'étoit un secours qui le rendit si fidèle à Jésus-Christ, qu'en effet il ne tombât point ; par conséquent un secours de ceux qu'on nomme efficaces, parce qu'ils ne manquent jamais d'avoir leur effet. « Car s'il l'avoit demandé, poursuit Origène, (s'il avoit demandé de ne tomber pas) peut-être qu'en éloignant les servantes et les serviteurs, qui donnèrent lieu à son reniement, il n'auroit pas renié ; » c'est à dire, que Dieu étoit assez puissant pour lui ôter toute occasion de mal faire, et même pour affermir tellement sa volonté dans le bien, que dès le commencement il ne tombât en aucune sorte dans le scandale.

On voit donc par la soustraction de quel secours saint Pierre est tombé dans le scandale et dans le reniement ; c'est par la soustraction d'un secours qui l'auroit effectivement empêché de renier : car Origène ne lui en fait pas demander d'autre. Il y a donc, selon cet auteur, un secours, quel qu'il soit, qui est infailliblement suivi de son effet, et dont la soustraction est aussi infailliblement suivie de la chute : autrement ces desseins particuliers d'un Dieu qui veut permettre la chute des siens pour les corriger, et qui en effet a déterminé de les corriger par cette voie ne tiendroient rien de cette immobilité qui doit accompagner ses conseils. Origène le reconnoît, et saint Augustin n'en a jamais demandé davantage.

XXII. La même vérité enseignée par Origène en la personne de David.

Ce n'est pas une fois seulement, ni par le seul exemple de saint Pierre, qu'Origène a établie cette vérité. Ecoutons comment il parle de David dans ses homélies sur Ezéchiel, que nous avons de la tradition de saint Jérôme ; ce que j'observe, afin qu'on ne doute pas de la vérité de ce passage¹ : « Devant Urie, il ne se trouve en David aucun péché. C'étoit un homme heureux et sans reproche devant Dieu ; mais parce que dans le témoignage que sa conscience lui rendoit de son innocence, il

¹ Hom. ix. in Ezech. Tom. 1. p. 410.

avoit dit ce qu'il ne devoit pas : *Exaucez, Seigneur, ma justice, etc., vous m'avez éprouvé par le feu, et il ne s'est point trouvé de péché en moi, etc.* ; il a été tenté et privé de secours, afin qu'il connût ce que peut l'infirmité humaine. Car aussitôt que le secours de Dieu se fut retiré, cet homme si chaste, cet homme si admirable dans sa pudeur, qui avoit ouï de la bouche du grand prêtre : *Si ceux qui sont avec vous ont gardé la continence* (vous pouvez manger de ces pains dans lesquels étoit la figure de l'eucharistie), cet homme donc qui avoit été jugé digne, par sa pureté, de manger l'eucharistie, n'a pu persévérer, mais est tombé dans le crime opposé à la vertu de continence, dans laquelle il s'applaudissoit. Si quelqu'un donc qui se sentira continent et pur, se glorifie en lui-même sans se souvenir de cette parole de l'apôtre : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu, et si vous l'avez reçu, pourquoi vous glorifiez-vous comme si vous ne l'aviez pas reçu* ? Il est délaissé, et dans ce délaissement il apprend par expérience que dans le bien que sa conscience lui faisoit trouver en lui-même, ce n'étoit pas tant lui qui étoit cause de lui-même (et du bien qu'il faisoit) que Dieu qui est la source de toute vertu. » Qu'on me montre de quel secours David a été privé ? Si c'est généralement de tout secours, on tombe dans l'inconvénient de laisser David dans une tentation pressante, et tout ensemble dans l'impuissance absolue de garder le commandement de la continence. Il faut donc reconnaître que le secours dont il a été privé est ce secours spécial qui empêche qu'on ne tombe actuellement ; et puisque dans le dessein d'humilier David, il falloit en quelque sorte qu'il tombât, on ne peut s'empêcher d'avouer que sa chute devoit suivre effectivement de la soustraction de ce secours ; ce qui en démontre si clairement le besoin et l'efficace, qu'on n'en trouvera rien de plus clair dans saint Augustin.

XXIII. Les mêmes vérités enseignées par saint Chrysostôme : passage sur saint Matthieu.

On ne peut douter que saint Chrysostôme n'ait parlé dans le même sens de la chute de saint Pierre. On sait que ce Père prend beaucoup de chose d'Origène, sans le nommer. Il ne fait presque, dans le fond, que le copier sur l'évangile de saint Matthieu, et sur celui de saint Jean, lorsqu'il dit ¹ : « Au lieu qu'il devoit prier (saint Pierre) et dire à notre Seigneur, ai-

¹ Homil. XXXVIII. in Matth. in Joan. LXXII.

dez-nous pour n'être point séparés de vous, il s'attribue tout avec arrogance ; et un peu après il dit (absolument) : Je ne vous renierai pas, au lieu de dire : Je ne le ferai pas, si je suis soutenu par votre secours : » ce qui montre que le secours dont il parle, est, comme dans Origène, un secours qui l'eût soutenu effectivement, en sorte qu'il ne tombât point. C'est donc là, selon saint Chrysostôme, comme selon Origène, la grande faute de saint Pierre d'avoir présumé au lieu de prier ; « et c'est pourquoi, dit ce Père, Dieu a permis qu'il tombât, afin qu'il apprît à croire une autre fois à ce que diroit Jésus-Christ, et afin aussi que les autres apprissent, par cet exemple, à reconnoître la foiblesse humaine et la vérité de Dieu ; » et pour expliquer plus à fond en quoi consistoit cette permission de tomber : « c'est, dit-il, que Dieu l'a fort dénué de son secours, » et il l'en a fort dénué, parce qu'il étoit fort arrogant et fort opiniâtre ; et un peu après : « Nous apprenons de là une grande vérité, qui est que la volonté de l'homme ne suffit pas sans le secours divin, et qu'aussi nous ne gagnons rien par ce secours, si la volonté répugne. Pierre est l'exemple de l'un, et Judas de l'autre ; car ce dernier ayant reçu un grand secours, il n'en a tiré aucun profit, parce qu'il n'a pas voulu et n'a pas concouru, autant qu'il étoit en lui, avec la grâce ; et le premier, c'est à dire, Pierre, malgré sa ferveur est tombé, parce qu'il n'a eu aucun secours, » μηζημιᾶς σθηθείας απηλαυσε. Je voudrois bien demander à M. Simon, lorsqu'il entend dire à saint Chrysostôme que saint Pierre n'a eu aucun secours, s'il se veut ranger du parti de ceux qui enseignent qu'en effet il n'en eut aucun absolument ou si c'est seulement qu'il n'en eut aucun de ceux qui, par la manière dont ils sont donnés, sont toujours suivis de l'effet ? Le premier ne se peut penser d'un juste tel qu'étoit saint Pierre, que Jésus-Christ avoit rangé au nombre de ceux dont il avoit dit : *Vous êtes purs*¹. Car ainsi on verroit un juste destitué de tout le secours de la grâce contre toute la tradition, et contre le décret d'Innocent X. Il faut donc prendre le parti de dire que saint Pierre peut bien avoir eu de ces secours qui n'ont pas même été déniés à Judas ; mais qu'il fut destitué de toute cette sorte de secours, qui opère certainement son effet, et que c'est dans la soustraction d'un secours de cette sorte que consiste la permission de tomber dont il s'agit, ou plutôt que c'en est l'effet juste et terrible.

¹ Joan. xiii. 10.

XXIV. Si la présomption de saint Pierre lui fit perdre la justice ; il tomba par la soustraction d'une grâce efficace.

Que si l'on dit que saint Pierre avoit cessé d'être juste , dès qu'il avoit osé contredire une si expresse prédiction de son maître, c'est ce qu'on ne peut accorder avec la parole que Jésus-Christ prononça après les présomptueuses réponses de cet apôtre. Car il dit encore depuis à ses apôtres : « Vous êtes déjà purs, *jam vos mundi estis* ¹. » Et dans la suite il leur parle à tous, non comme à des gens qui devoient recouvrer la grâce perdue, mais comme à ceux qui n'avoient qu'à y demeurer : « Demeurez, » dit-il ², « en moi. Si vous demeurez en moi, demeurez dans mon amour. » Ils y étoient donc, et saint Pierre comme les autres ; ce qui nous doit faire croire qu'il y avoit plus d'ignorance et de téméraire ferveur, que de malice dans la réponse de cet apôtre ; et quoi qu'il en soit, ce n'est pas l'esprit de saint Chrysostôme, non plus que celui d'Origène qu'il a imité, de représenter saint Pierre comme destitué de tout secours, puisqu'ils incultuent, comme on a vu, avec tant de force, qu'il devoit et pouvoit prier ; et c'est en ceci que paroît l'effet terrible de la permission divine, puisque pouvant prier, il ne l'a pas fait. Sans doute s'il avoit eu ce puissant instinct qui fait qu'on prie actuellement, s'il avoit eu « cet esprit de componction et de prière ³, » dont il est parlé dans le prophète, qui fait dire à saint Paul que « l'Esprit prie pour nous avec des gémissements inexplicables ⁴, » c'est à dire qu'il nous fait prier de cette sorte, et encore : « Qu'il crie en nos cœurs, *Abba, Pater* ⁵ ; » c'est à dire qu'il nous fait crier à notre Père céleste et le prier avec instance : si, dis-je, il avoit eu alors cet esprit et cet instinct d'oraison, il auroit prié, il auroit demandé à Dieu ce puissant secours qu'Origène et saint Chrysostôme vouloient, comme on a vu, qu'il demandât, et avec lequel on ne tombe pas ; mais s'il l'avoit demandé comme il falloit, il l'auroit obtenu et ne seroit pas tombé. Il n'auroit donc pas reçu par sa chute la punition et l'instruction que Dieu lui avoit préparée par cette voie. Mais Dieu ne voulant pas qu'il la perdît, a voulu permettre sa chute ; c'est à dire qu'il a voulu le destituer par un juste jugement de tout ce secours, par lequel il auroit effectivement demandé et obtenu ce qu'il falloit qu'il demandât et qu'il obtînt pour ne pas

¹ Joan. xv. 3. — ² Ibid. 4. — ³ Zach. xii. 10. — ⁴ Rom. viii. 26. — ⁵ Gal. iv. 6.

tomber. Destitué de ce secours, la permission de pécher a eu la suite que Dieu savoit, et le bon effet qu'il en vouloit tirer.

XXV. Passage de saint Chrysostôme sur saint Jean, et qu'on en tire les mêmes vérités que du précédent sur saint Matthieu.

C'est ce qu'on peut recueillir des réflexions de saint Chrysostôme sur saint Matthieu. Celles de ce savant Père sur saint Jean ne sont pas moins fortes. On y apprend que saint Pierre, pour avoir osé soutenir qu'il pouvoit ce que son maître l'assuroit qu'il ne pouvoit pas, mérita « qu'il permit sa chute. Car il voulut lui faire connoître, par expérience, que son amour ne lui servoit de rien sans la grâce ¹ ; » c'est à dire qu'il marquoit en vain tant d'amour, si la grâce ne continuoît à lui inspirer cette affection, et ne joignoit la fermeté à la ferveur. « Il permit donc qu'il tombât, mais pour son utilité ; non en le poussant, ni en le jetant dans le reniement, mais en le laissant dénué, afin qu'il apprît sa faiblesse.

C'est ici que ce grand évêque, pour nous donner toute l'instruction qu'on peut tirer de cette chute, en pèse les circonstances en cette manière. « Voyez-en, dit-il, la grandeur. Car cet apôtre n'est pas tombé une fois ni deux, mais il s'est tellement oublié lui-même, qu'il a répété jusqu'à trois fois, presque en un instant, la parole de reniement ; afin qu'étant destiné à gouverner toute la terre, il apprît, avant toutes choses, à se connoître lui-même. » On lui a donc laissé expérimenter sa faiblesse, continue ce Père ; « et ce malheur, » ajoute-t-il, « lui est arrivé, non à cause de sa froideur, mais pour avoir été destitué du secours d'en haut : » sans doute de ce secours qui auroit prévenu sa chute, et qui auroit entièrement affermi ses pas.

Cette vérité est confirmée par cette autre parole de notre Seigneur ² : *Simon, j'ai prié pour vous, afin que votre foi ne défailût pas.* Aussi saint Chrysostôme la rapporte-t-il en cette occasion, et il remarque doctement à son ordinaire, que ce mot *ne défailût pas*, ne veut pas dire que la foi de Pierre ne dût souffrir aucune défaillance, puisqu'elle en souffrit une si grande dans son reniement ; mais que Jésus-Christ, en disant : *J'ai prié que ta foi ne défailût pas*, vouloit faire entendre, qu'elle ne déferoit pas finalement, comme saint Chrysostôme l'explique sur saint Jean εις τέλος, ou qu'elle ne périroit pas tout à fait

¹ Homil. LXXII. — ² Luc. XXII. 32.

τέλειον, comme il le tourne sur saint Matthieu. En effet, dit ce docte Père ¹, c'est par les soins de Jésus-Christ qu'il est arrivé que la foi de Pierre n'a pas péri. C'est ce qu'il dit sur saint Matthieu et sur saint Jean : « J'ai prié, dit-il, que votre foi ne défailût pas ; c'est à dire qu'elle ne périt pas finalement et sans ressource ; ce qu'il disoit continue ce Père, pour lui apprendre l'humilité, et convaincre la nature humaine qu'elle n'étoit rien par elle-même. »

Cet excellent interprète ne pouvoit apporter aucun passage qui fût plus à son sujet que celui-ci. Car si Jésus-Christ eût voulu prier que la foi de Pierre ne fût jamais vacillante, pas même un seul moment, comme il a voulu prier qu'elle ne défailût pas à perpétuité ; de même qu'il a trouvé des moyens de la rendre invincible après son retour, qui doute qu'il n'en eût trouvé avec autant de facilité pour ne la laisser jamais s'affaiblir, pour peu que ce fût ? Il pouvoit même prévenir les téméraires sentiments de cet apôtre, et lui en inspirer de plus modestes ; car il peut tout sur les cœurs, et puisqu'il ne l'a pas fait, qui ne voit qu'il a jugé, par sa profonde sagesse qu'il tireroit plus de gloire, et en même temps plus d'utilité pour saint Pierre et pour l'Eglise, de la chute passagère de cet apôtre, que de sa perpétuelle et inaltérable persévérance.

XXVI. Réflexion sur cette conduite de Dieu.

Cent passages de saint Augustin sur la permission de la chute de saint Pierre, font voir qu'il l'a regardée des mêmes yeux qu'Origène et saint Chrysostôme ; et pour entrer plus profondément et plus généralement tout ensemble dans ces merveilleuses permissions de Dieu ; de même qu'il a remarqué que c'est une conduite ordinaire de sa sagesse de punir le péché par le péché même, il a encore enseigné que c'en est une, qui n'est pas moins admirable, de guérir aussi le péché par le péché ; ce qu'il explique à l'occasion de ce passage du psaume ² : « J'ai dit, dans mon abondance : *Je ne serai jamais ébranlé* : j'ai présumé de mes forces, mais vous avez détourné votre face, en m'abandonnant à moi-même, et je suis tombé dans le trouble ; ma faiblesse m'a précipité dans le péché, et par là vous avez guéri ma présomption. « Dieu vous délaisse pour quelque temps, continue ce Père, dans vos superbes pensées, afin que vous sachiez que le bien qui étoit en vous, n'est pas de vous, mais de Dieu, et que vous cessiez de vous enorgueillir. »

¹ Homil. LXXXIII. — ² De nat. et grat. cap. XXVII, XXVIII.

XXVII. Passage de saint Grégoire sur la chute de saint Pierre : conclusion de la doctrine précédente.

A ces raisons , alléguées par Origène et par saint Chrysostôme , pour la permission du péché de saint Pierre , qui sont partout celles de saint Augustin , nous en pouvons ajouter une de saint Grégoire le Grand. « Il nous faut ici considérer, dit-il ¹, pourquoi Dieu, qui est tout puissant (et qui pouvoit empêcher saint Pierre de pécher , a permis que cet apôtre, qu'il avoit résolu de préposer au gouvernement de toute l'Eglise, ait tremblé à la vue d'une servante , et qu'il ait renié son maître ; mais nous savons que cela s'est fait par une merveilleuse dispensation de la bonté divine, afin que celui qui devoit être le pasteur de l'Eglise , apprît par sa propre faute, combien il falloit avoir de compassion de celles des autres ; » ce qui suppose deux choses : l'une, que Dieu pouvoit empêcher la chute de saint Pierre, et l'autre, qui est une suite de celle-là, que ce n'est pas par une simple patience qu'il ne l'a pas fait , mais pour une expresse disposition de sa providence.

Il se faut donc bien garder, comme nous l'avons déjà dit, de prendre ces permissions pour de simples délaissements où la puissance de Dieu n'intervienne pas. Au contraire, puisqu'elles sont une suite des conseils de sa sagesse, de sa justice , et de bonté, dont sa puissance est l'exécutrice , il est constant que Dieu y agit par permission, à la vérité, mais en même temps par puissance. Le malheur de saint Pierre en est une preuve. Comme Dieu le tenoit secrètement par la main, et le modéroit dans sa chute, dont même il vouloit tirer son salut, il tomba autant de fois et aussi bas qu'il fallut pour l'humilier. Jésus-Christ ne le laissa pas dans l'abîme ; lorsqu'il fut au point où il l'attendoit , dès aussitôt il lança le regard qui le fit fondre en larmes. Pierre fuit, et par un effet de la sagesse et de la puissance qui se sont mêlées dans son crime¹, sans y avoir part , il apprit à se connoître lui-même.

¹ Hom. **xxi.** in Evang.

LIVRE XII.

La tradition constante de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination.

CHAPITRE PREMIER. Dessein de ce livre : douze propositions pour expliquer la matière de la prédestination et de la grâce.

Je crois avoir démontré, comme je l'avois entrepris, que saint Augustin n'avoit rien dit sur l'efficace de la grâce et sur la permission du péché, qui ne fût constant, ou par les prières de l'Eglise, ou par d'autres preuves également incontestables, et reçues des Grecs comme des Latins, avec une même foi, quoique peut-être expliqué plus nettement par les derniers, depuis que ce grand oracle de l'Eglise latine a développé une si profonde matière. Mais comme j'ai promis de faire voir que toute la doctrine de ce Père sur la prédestination et sur la grâce, étoit aussi comprise dans ces prières et dans la doctrine qu'elles contenoient, il faut encore m'acquitter de cette promesse, en déduisant par ordre douze propositions, dont les unes restent démontrées par le discours précédent, et les autres en sont une suite, qu'on ne peut s'empêcher de reconnoître.

II. Première et seconde proposition.

La première : que lorsque Dieu veut inspirer le bien, et empêcher le mal, soit en convertissant les pécheurs, ou en affermissant les justes dans la piété, nul cœur humain ne lui résiste. La raison en est qu'on demande à Dieu ce bon effet, comme on a vu dans toutes les prières de l'Eglise : on lui demande, dis-je, l'actuelle conversion, l'actuelle sanctification, l'actuelle persévérance ; or il faut que les prières de l'Eglise se trouvent véritables ; autrement cet esprit par qui elle prie, et qui prie en elle, l'auroit trompée : la tradition constante de l'Orient et de l'Occident, dès l'origine du christianisme, se trouveroit fautive : l'Oraison dominicale, qui est le modèle de toutes les prières et que toutes les autres ne font qu'expliquer et étendre, seroit fautive elle-même : on demanderoit à Dieu ce qu'on ne croiroit pas qu'il donnât, ce qui seroit une illusion : en un mot, il faudroit changer toutes les prières de l'Eglise. De là suit encore très certainement,

La seconde proposition, qui est que cette grâce qu'on demande à Dieu, afin qu'il opère actuellement la conversion, toutes sortes de bonnes œuvres, et en particulier la persévérance, n'est pas une grâce extraordinaire, insolite, ni qui soit particulière parmi les saints et les élus, à quelques personnes distinguées, telle que pouvoit être la sainte Vierge, ou saint Jean Baptiste, ou saint Paul en particulier, ou tous les apôtres, ou tels autres saints qu'on voudroit; mais au contraire, c'est une grâce ordinaire dans l'Eglise, commune à tous les états et à tous les saints, tant qu'ils le sont, à tous ceux qui se convertissent, à tous ceux qui commencent le bien, qui le continuent, qui persévèrent jusqu'à la fin; en un mot, une grâce que tous les fidèles ont besoin de demander pour chaque moment et pour chaque bonne action. La raison en est, que l'Eglise la demande actuellement, et apprend à tous les fidèles à la demander de cette sorte, comme il est constant par toutes les oraisons qu'on a rapportées, et par tout le corps des prières ecclésiastiques.

III. Troisième proposition.

La troisième proposition : Nul chrétien ne doit croire qu'il fasse aucun bien par rapport à son salut sans cette grâce; car c'est pour cela que l'Eglise la demande avec tant d'instances, et n'en demande aucune autre, ou presque aucune autre. Ce n'est pas en vain que Jésus-Christ même dans l'Oraison dominicale ne nous apprend point d'autre manière de prier, que celle où l'on demande l'effet. Par là il veut que nous entendions que nous avons un si grand besoin à chaque action de la grâce qui nous fait faire le bien, que sans elle nous ne le ferions pas comme il faut. C'est pourquoi, après avoir demandé la conversion du pécheur, si elle arrive, nous croyons si bien que ce pécheur a reçu cette grâce convertissante que nous demandions pour lui, que nous sommes sollicités intérieurement à rendre à Dieu de continuelles actions de grâces pour un si grand bienfait, et à reconnoître que c'est lui qui a fait l'ouvrage par cette grâce qui persuade les cœurs les plus durs.

IV. Distinction qui doit être présumposée avant la quatrième proposition.

Avant que de venir à la quatrième proposition, il faut faire une distinction et présupposer, que parmi les grâces qu'on demande à Dieu, il y en a deux qui portent plus particulièrement

le caractère de la grâce, dont l'une regarde le commencement, qui est la grâce de la conversion, et l'autre regarde la fin, qui est le don de persévérance. Ce sont ces deux grâces que saint Augustin établit dans les deux livres de la Prédestination des saints et du don de la Persévérance, et nous les avons remarquées dans cette prière de la messe de saint Basile : « Faites bons ceux qui sont mauvais, conservez les bons dans leur bonté : car vous pouvez tout, et nul ne résiste à vos volontés ; » ce qui montre ensemble, et la demande de ces deux grâces et leur efficacité.

. V. Quatrième proposition. \

La quatrième proposition : La grâce qui donne le commencement, et qui opère la conversion, est purement gratuite ; puisque si l'on pouvoit de soi-même mériter le commencement, la grâce seroit donnée selon les mérites et selon des mérites humains ; c'est à dire, qu'elle ne seroit plus grâce.

Mais pour nous réduire uniquement à l'argument de la prière : on prie Dieu de donner la foi par où commence la conversion, en quoi on ne fait que suivre l'apôtre qui a fait lui-même ce pieux souhait, qui est une véritable prière ¹ : « La paix soit donnée aux frères, et la charité avec la foi par Dieu le Père et par Jésus-Christ notre Seigneur ; » et il ne faut point ici distinguer. comme faisoient les semi-pélagiens, le commencement de la foi d'avec sa perfection. Tout vient de la même grâce, et la prière le prouve. Pour introduire la foi dans le cœur, la première opération est d'ouvrir la porte : or est-il que saint Paul ordonne qu'on « demande à Dieu qu'il ouvre la porte ² ; » c'est à dire qu'il ouvre le cœur à l'Evangile, comme il l'ouvrit à Lydie, afin qu'elle fût attentive à la prédication de cet apôtre ³.

VI. Cinquième proposition qui regarde le don de prier : remarque sur cette proposition et sur la précédente.

La cinquième proposition : La prière qui nous obtient la grâce de la conversion, est elle-même donnée par cette grâce qui persuade et fléchit le cœur. Car nous avons vu qu'on n'en demande point d'autre, quand on demande le don de prier ; puisque avec la même foi qui nous fait dire : Faites qu'on croie. faites qu'on espère, faites qu'on aime ; nous disons encore : Faites qu'on prie, faites qu'on demande ; ce qui a fait dire à saint

¹ Ephes. vi. 23. — ² Col. iv. 3. — ³ Act. xvi. 14.

Augustin, comme on a vu, que Dieu donne, non seulement le desir et l'affection; « mais encore l'effet de prier, *Impertito orationis effectum et affectum* ¹; » d'autant plus que la prière étant un effet de la foi, conformément à cette parole, « Comment invoqueront-ils s'ils ne croient ²? » celui qui forme dans les cœurs le premier commencement de la foi, est le même qui forme aussi le premier commencement de la prière: en sorte que cette cinquième proposition qui a sa preuve particulière dans les prières de l'Eglise, comme on vient de voir, n'est d'ailleurs qu'une conséquence manifeste de la précédente.

Il ne faut donc pas s'imaginer que nous puissions, par aucun endroit, commencer notre salut, ou nous en attribuer à nous-mêmes la moindre partie ³. Les semi-pélagiens se persuadoient que ce n'étoit rien donner à un malade que de lui donner la volonté de guérir, et celle d'appeler du moins ou de desirer le médecin. Ils ne songeoient pas que la maladie dont nous mourons est du genre de celles que l'on ne sent pas, et même de celles où l'on se plaît. Si le propre de notre mal est de se faire aimer, le commencement de la guérison est de concevoir une sainte horreur, un saint dégoût de nous-mêmes. Mais quand cela est, la guérison est à demi faite. Par qui faite? sinon par celui à qui nous disons avec Jérémie : *Guérissez-moi et je serai guéri* ⁴ : quand vous aurez commencé à m'appliquer vos remèdes, alors je commencerai à me porter bien. Pour appeler ce médecin, pour desirer ces remèdes, il faut y croire, et croire du moins qu'on a besoin. Mais on a vu que la foi, jusqu'à son premier commencement, est un effet de la grâce que l'Eglise nous fait demander, et qui nous fait actuellement commencer le bien.

Par les deux dernières propositions, la première grâce qui nous fait actuellement commencer à mettre la main à l'œuvre de notre salut, est une grâce efficace et absolument gratuite, puisque rien ne peut précéder la grâce qu'on présuppose la première. Pour maintenant venir à la fin et au don de persévérance, je pose celle qui suit.

VII. Sixième proposition : l'on commence à parler du don de persévérance.

La sixième proposition : Ce grand don de persévérance, comme l'appelle le concile de Trente ⁵, dont il est écrit que

¹ Ep. ad Sixt. cxciv. al. cv. — ² Rom. x. 14. — ³ Epist. Hil. ad Aug. — ⁴ Jer. xvii. 14. — ⁵ Sess. v. c. xiii. can. xvi.

« celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé, » est le plus efficace de tous. Il ne faut pas craindre qu'on le perde, ni, comme dit saint Augustin ¹, que celui qui a reçu la persévérance jusqu'à la fin, cesse de persévérer. On peut déchoir du don de chasteté, de force, de tempérance; mais on ne déchoit pas d'un don qui emporte de ne pas déchoir. Il en est de même de cette demande du *Pater* ²: « Ne permettez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal. » Celui qui est exaucé dans cette demande sera très certainement délivré de tout mal, et par conséquent de celui de ne pas persévérer dans la piété. Il succomberoit si Dieu le permettoit; mais l'effet de cette prière est qu'il ne le permette pas, ce qui emporte infailliblement la persévérance. A quoi il faut ajouter que Dieu veuille nous prendre en bon état, conformément à cette parole: « Il a été promptement ôté du monde, afin que la malice ne le changeât point ³. » Cette grâce n'a point de retour ni de défaillance, et le fidèle qui mourra en état de grâce, ne ressuscitera pas pour en déchoir. Ainsi en toutes manières, le don de persévérance est de tous les dons celui dont l'effet est le plus certain.

VIII. Septième proposition qui regarde encore le don de persévérance : comment il peut être mérité, et n'en est pas moins gratuit.

Septième proposition : Quoique le don de persévérance finale puisse être, en quelque façon, mérité par les âmes justes, il n'en est pas moins gratuit. Cette proposition a deux parties : la première, qu'on peut mériter en quelque manière le don de persévérance, est clairement de saint Augustin, qui accorde sans difficulté aux semi-pélagiens que « ce don peut être mérité par d'humbles prières : *Suppliciter emereri potest* ⁴; » mais la seconde partie, qu'il n'en est pas moins gratuit, est aussi certaine; puisque pour mériter par la prière le don de persévérer dans les bonnes œuvres, il faut auparavant avoir reçu gratuitement le don de persévérer dans la prière même; et ainsi ce grand don de persévérance qu'on peut mériter en priant, selon saint Augustin, selon le même saint Augustin, est gratuit dans sa source, qui est la prière.

Pour l'entendre, il ne faut que se souvenir de la cinquième proposition, où l'on a vu que tous ceux qui prient ont reçu ef-

¹ De dono pers. cap. I et VI, etc. — ² Ibid. — ³ Sap. IV. 11. — ⁴ De dono pers. cap. VI

ficacement le don de prier. Ce don n'est pas mérité, puisque c'est par la vertu de ce don que l'on mérite tout ce qu'on mérite. Ce don enferme la foi, la confiance, l'humilité, qui sont les sources de la prière, toutes choses qu'on a reçues gratuitement par cette grâce qui fléchit les cœurs. Qu'on ne pense donc pas pouvoir mériter par ses prières tout l'effet de ce grand don de persévérance, puisqu'un des effets de ce don est d'avoir le goût, le sentiment, la volonté, et, comme on a dit, l'acte même de prier, qu'on ne reçoit que par grâce, *impertito orationis affectu. et effectu* ¹.

IX. Huitième proposition, où l'on établit une préférence gratuite dans la distribution des dons de la grâce.

Huitième proposition : Les prières ecclésiastiques induisent du côté de Dieu, en faveur de ceux qui font le bien tendant au salut et surtout de ceux qui le font persévéramment jusqu'à la fin, une préférence gratuite dans la distribution de ses grâces, dont il ne faut point demander de raison. C'est une suite évidente, ou plutôt une explication plus expresse, et pour mieux dire, une réduction des propositions précédentes. Car pour peser en détail chaque parole, s'il y a une grâce d'où il s'ensuive qu'on fera bien actuellement, comme il est certain qu'il y en a une, puisque toute l'Eglise la demande, il est également certain que ceux qui ne font pas le bien ne l'ont pas, et qu'il y a déjà de ce côté là une préférence en faveur des autres. Si d'ailleurs il est certain, comme on a vu, que tous ceux qui font bien, ou durant un temps, ou toujours, et jusqu'à la fin, ont eu une telle grâce et doivent remercier Dieu de l'avoir reçue, il est clair que la préférence qui fait que Dieu la donne plutôt aux uns qu'aux autres, s'étend sur tous ceux ou qui commencent, ou qui continuent et persévèrent à bien faire pour leur salut éternel. Voilà donc la préférence établie; mais j'ai ajouté qu'elle étoit gratuite. Car encore que la fidélité qu'on aura eue à quelques mouvements de cette grâce, puisse mériter qu'on ait d'autres mouvements, on ne peut jamais mériter la grâce qui nous donne la fidélité au tout, depuis le commencement jusqu'à la fin. De cette sorte, le mérite même dans toute la suite est fondé, pour ainsi parler, sur le non mérite; d'où il s'ensuit que la préférence dans la grâce qui nous a donné actuellement les mérites, est purement gratuite, ne pou-

¹ Epist. ad Sixt. jam cit.

vant être donnée ni en vertu des mérites précédents, puisqu'on voit qu'elle en est la source, ni en vue des mérites futurs, puisque le propre effet de cette grâce étant que tous ceux qui l'ont fassent bien actuellement, si la prévoyance du bien qu'on feroit par elle, lorsqu'elle seroit donnée, étoit le motif de la donner, il la faudroit donner à tout le monde. Ainsi la préférence qui la fait donner à ceux qui l'ont, c'est à dire, comme on a vu, à tous ceux qui opèrent le bien du salut, en quelque manière que ce soit, est de pure grâce; d'où passant plus outre, j'ai dit qu'il n'y a point de raison à en demander, non plus que de tout le reste, qui est de pure grâce; la nature de la pure grâce étant qu'on ne la puisse devoir qu'à une pure bonté. C'est donc ici qu'il faut dire avec l'Apôtre : *O homme, qui êtes-vous, pour répondre à Dieu* ¹; c'est à dire sans difficulté, qui êtes-vous pour l'interroger et lui demander raison de ce qu'il fait, et comme porte l'original, pour disputer avec lui, *ἀνταποκρινόμενος* : et encore ² : « qui lui a donné quelque chose le premier, pour en avoir la récompense ? puisque tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, et qu'il n'y a qu'à lui rendre gloire dans tous les siècles de tout le bien qu'il fait en nous : *ipsi gloria in secula*. »

X. Suite de la même matière, et examen particulier de cette demande : *Ne permettez pas que nous succombions, etc.*

Et si l'on veut trouver cette vérité bien clairement dans les prières de l'Eglise, et dans l'Oraison dominicale qui en est la source, il n'y a qu'à considérer cette demande de toute l'Eglise : « Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous, » qui est la même que celle-ci du *Pater* : « Ne souffrez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal ³. » Supposé que nous soyons exaucés dans cette prière de ne succomber jamais, et d'être par conséquent durant tout le cours de notre vie et dans toute l'éternité actuellement délivrés du mal, à qui devons-nous une telle grâce ? à nos bonnes œuvres précédentes ? mais afin que nous les fassions, il faut qu'auparavant il ait plu à Dieu de ne pas permettre que nous succombions à la tentation de ne les pas faire, et qu'il nous délivre du mal de les négliger ; mais à qui devons-nous ce bon vouloir de Dieu, de ne permettre pas tout ceci ? à la prière que nous lui faisons de l'avoir pour nous, je l'avoue ; mais ne faut-il pas au-

¹ Rom. ix. 20. — ² Ibid. xi. 35, 36. — ³ De dono pers. c. vii.

paravant que Dieu veuille ne pas permettre que nous succombions à la tentation de ne pas prier, et qu'il nous délivre du mal de perdre le goût et la volonté de prier ? et y a-t-il aucun endroit de notre vie où nous éprouvions plus sensiblement le besoin de cette grâce qui prend le cœur, que nous l'éprouvons dans la prière ? Où est-ce qu'on ressent plus l'effet du délaissement, ou de cette secrète inspiration qui donne la volonté de prier persévéramment, malgré même les sécheresses et tant de tentations de laisser tout là ? Ainsi la plus grande et la plus efficace, et en même temps la plus gratuite de toutes les grâces, est la grâce de persévérer dans la prière sans se relâcher jamais ; et c'est principalement de cette grâce dont il est écrit : *Qui a donné à Dieu le premier*. Ainsi cette préférence dont nous parlons, qui doit être si gratuite du côté de Dieu, éclate principalement dans l'inspiration de la prière ; et l'on doit dire de tous ceux à qui il veut inspirer, pour récompense de leurs prières, la persévérance à bien faire, qu'il leur inspire premièrement par une pure miséricorde, la persévérance à prier.

XI. Si l'on satisfait à toute la doctrine de la grâce, en reconnoissant seulement une grâce générale donnée ou offerte à tous : erreur de M. Simon.

M. Simon s'imagine avoir satisfait à tout ce qu'on doit à la gratuité de la grâce, si l'on me permet ce mot, en reconnoissant une grâce généralement offerte ou donnée à tous les hommes, par une pure et gratuite libéralité ; mais c'est en quoi il a montré son ignorance. Je ne nie pas cette grâce, comme on verra dans la suite, ni les grâces dont on abuse et que les hommes rendent si souvent inutiles par leurs malices ; mais s'il n'en falloit pas reconnoître d'autre, il ne faudroit point reconnoître un certain genre de grâce dont on n'abuse pas, à cause qu'elle est préparée pour empêcher qu'on n'en abuse. On demande pourtant cette grâce, et toutes les fois qu'on la demande, on a reçu auparavant une grâce qu'on n'a pas demandée, qui est la grâce qui nous la fait demander : autrement, il faudroit aller jusqu'à l'infini, ce qui ne peut être. Car, comme dit excellemment saint Augustin ¹, Dieu nous pouvoit accorder la grâce de faire de bonnes œuvres sans nous obliger à les demander ; et s'il veut que nous les demandions, c'est à cause que la demande qu'il nous en fait faire, nous avertit que c'est lui seul qui est la source du bien que nous demandons. Mais en même temps, afin que

¹ De dono pers. c. vii.

nous entendions qu'il n'a pas besoin de nos demandes pour être bon et libéral envers nous, il nous accorde beaucoup de biens que nous n'avons jamais songé à lui demander; et entre autres biens qu'il nous accorde sans que nous l'en ayons prié, il faut mettre dans le premier rang celui de prier, lequel bien certainement n'est pas accordé à la prière. Car encore qu'en commençant de bien prier, on puisse obtenir la grâce de prier mieux, on ne doit le commencement de bien prier qu'à une touche particulière, qui dès ce premier commencement nous fait prier comme il faut; de sorte que la gratuité qu'il faut reconnoître dans la grâce ne consiste pas seulement dans une généralité de grâce offerte, ou donnée à tout le monde, mais dans une grâce de distinction et de préférence qui nous donne actuellement ce premier bon commencement, dans lequel Dieu nous donne tout, parce que tout est, en vertu, dans cette semence. De cette sorte l'homme recevant de Dieu, selon la distinction de saint Augustin ¹, deux sortes de biens, dont les uns lui sont donnés sans qu'il les demande, comme la prière et dans la prière le commencement de la foi, les autres ne sont donnés qu'à ceux qui les demandent, comme la persévérance; les uns et les autres sont également gratuits, parce que le second, qui est accordé à la prière, se réduit enfin au premier, qui ne pré-suppose point la prière, puisque c'est la prière même.

XII. Explication par ces principes de cette parole de saint Paul : *Si c'est par grâce, ce n'est donc point par les œuvres.*

C'est donc ainsi qu'il faut entendre ce que dit saint Paul, « que la grâce n'est point donnée par les œuvres, autrement la grâce ne seroit plus grâce ² ; ce qui est la même chose. en d'autres termes que ce qui a été défini et répété tant de fois contre les pélagiens et les semi-pélagiens ³ : que la grâce n'est point donnée selon les mérites. Car les mérites sont les œuvres, et si la grâce étoit donnée selon les œuvres, elle seroit donnée selon les mérites. Il ne faut pas entendre pour cela qu'une certaine suite de la grâce, comme celle qui nous obtient, non seulement la gloire future, mais encore dans cette vie, l'accroissement de la grâce même, ne puisse pas être un fruit de nos bonnes œuvres; c'est à dire, de nos bons mérites; et quand la grâce nous est donnée, non pas selon nos œuvres, mais selon la foi, comme il arrive dans la justification, saint Augustin demeure d'accord qu'elle est donnée selon les mérites;

¹ De dono pers. cap. xvi. — ² Rom. II. 6. — ³ Conc. Valent.

puisque la foi, dit ce Père, n'est pas sans mérites, *neque enim nullum est meritum fidei*. Comment donc a-t-on défini si certainement que la grâce n'est pas donnée selon les mérites, si ce n'est à cause que de grâce en grâce, de mérite en mérite, il en faut venir au moment où la grâce de bien commencer actuellement nous est donnée sans mérite, pour être continuée avec la même miséricorde, par celui qui a fait en nous le commencement, conformément à cette parole de saint Paul¹ : « Celui qui a commencé en vous la bonne œuvre » (de votre salut) « la perfectionnera jusqu'au jour » (qu'il faudra paroître devant le tribunal) « de Jésus-Christ, c'est à dire vous donnera la persévérance.

On ne peut donc pas s'empêcher de reconnoître, avec saint Augustin un enchaînement de grâces si bien préparées, que tous ceux qui les ont font bien : donc tous ceux qui ne font pas bien ne les ont pas; et les autres, c'est à dire ceux qui font bien, leur sont préférés, par une prédilection dont ils lui doivent de continuelles actions de grâces.

XIII. Neuvième proposition, où l'on commence à démontrer que la doctrine de saint Augustin, sur la prédestination gratuite, est très claire.

Toute la doctrine de saint Augustin, sur la prédestination gratuite, est enfermée dans la doctrine précédente. C'est une neuvième proposition qui ne souffre aucune difficulté. Pour l'établir, il ne faut que ce seul principe rapporté à cette occasion par saint Augustin, que tout ce que Dieu donne, il a résolu de toute éternité de le donner : tout ce qu'il exécute dans la dispensation temporelle de sa grâce, il l'a prévu et prédestiné avant tous les temps. Dans cette dispensation et distribution temporelle de la grâce, les prières de l'Eglise nous ont fait voir une préférence gratuite pour tous les saints; c'est à dire, pour tous ceux qui vivent et qui agissent saintement ou pour un temps, ou pour toujours. Cette préférence est donc prévue, voulue, ordonnée de toute éternité, et cela même, dit saint Augustin, c'est la prédestination.

Nous avons donc eu raison de dire que la doctrine de la prédestination est entièrement renfermée dans celle de la gratuite dispensation de la grâce; puisque, comme dit saint Augustin², « toute la différence qu'il y a entre la grâce et la prédestination, c'est que la prédestination est la préparation de la grâce, et la

¹ Philip. I. 6. — ² Lib. de præd. SS. c. x.

grâce, le don même que Dieu nous en fait : *inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest* (pesez ces mots *hoc tantum*) *quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia verum jam ipsa donatio*; d'où ce saint docteur conclut que ces deux choses, la prédestination et la donation actuelle de la grâce, ne diffèrent que comme la cause et l'effet; puisque, dit-il, la prédestination est, comme on a vu, « la préparation de la grâce, et la grâce donnée dans le temps est l'effet de la prédestination. »

Ce Père montre cette vérité par cet autre excellent principe, que Dieu prédestine, non pas les œuvres d'autrui, mais les siennes propres, *facta non aliena sed sua* ¹; car il prévoit beaucoup de choses qu'il ne fait pas, comme les péchés, mais il ne prédestine rien qu'il ne fasse; puisqu'il ne prédestine et ne préordonne que les bonnes œuvres qu'il fait, par cette grâce que nous avons vu, qu'on ne cesse de lui demander. Lors donc qu'il fait en nous ces bonnes œuvres il dispense cette grâce; et lorsqu'il la prépare, il prévoit « et il prédestine ce qu'il devoit faire : *prædestinatione præcivit quæ fuerat ipse factururus* ².

C'est là, en termes formels, le raisonnement du prophète Amos, et de l'apôtre saint Jacques ³, dans le concile de Jérusalem. Ce prophète prédit et promet la conversion des gentils, et il ajoute : « Voilà ce que dit le Seigneur qui fait ces choses : » c'est Dieu qui convertira les gentils, par ce secours qui change les cœurs : il ne lui est plus malaisé de prédire que de promettre ce qu'il doit faire; et c'est pourquoi saint Jacques conclut : « L'ouvrage de Dieu est connu de lui de toute éternité. Saint Augustin ne fait pas un autre raisonnement, et ne suppose pas un autre principe. Accordez-lui que c'est Dieu qui tourne les cœurs où il lui plaît (c'est ce que vous ne sauriez lui nier après les prières de l'Eglise) : accordez-lui encore qu'il a connu et qu'il a voulu son propre ouvrage, ce Père n'en veut pas davantage sur la prédestination.

Il n'y a rien de si clair, et saint Augustin présuppose aussi partout, que ce qu'il enseigne de la prédestination, est la chose du monde la plus évidente. « Dieu donne, » dit-il ⁴, « la persévérance jusqu'à la fin, il a prévu que cela seroit; » c'est à dire, qu'il donneroit la persévérance; « voilà donc, » poursuit-il, « ce que c'est que la prédestination; » ce qu'il explique dans la suite en d'autres termes qui ne sont pas moins évidents,

¹ Lib. de præd. SS. c. x. — ² Ibid. — ³ Act. xv, 15, 17, 18. Amos. ix. 12. — ⁴ Lib. ii. de dono pers. c. vii.

lorsqu'il dit ¹ : « C'est une erreur manifeste de penser qu'il ne donne pas la persévérance ; or, il a prévu qu'il donneroit toutes les grâces qu'il avoit à faire, afin qu'on persévérât, et il les a préparées dans sa prescience : la prédestination n'est rien autre chose. » Un peu après il réduit cette doctrine à cet argument démonstratif : « Lorsque Dieu nous donne tant de choses, dirat-t-on qu'il ne les a pas prédestinées ? De là il s'ensuivroit de deux choses l'une, ou qu'il ne les auroit pas données, ou qu'il n'auroit pas su qu'il les donneroit : que s'il est certain qu'il les donne, et qu'il ne soit pas moins certain qu'il a prévu qu'il les donneroit, bien certainement il les a prédestinées. » Il conclut par ces paroles : « Si la prédestination que nous défendons n'est pas véritable, Dieu n'a pas prévu les dons qu'il feroit aux hommes : or, est-il qu'il les a prévus, donc la prédestination que nous défendons est certaine. »

XIV. Suite de la même démonstration : quelle prescience est nécessaire dans la prédestination.

On voit par là quelle prescience il faut reconnoître dans la prédestination. « C'est, » comme dit saint Augustin ², « une prescience par laquelle Dieu prévoit ce qu'il devoit faire, *prædestinasse est hoc præcisse quod fuerat ipse factururus*. Ce n'est donc pas une prescience de ce que l'homme doit faire, mais de ce que Dieu doit faire dans l'homme, non que Dieu ne prévoie aussi ce que l'homme doit faire ; mais c'est que ce qu'il doit faire est une suite de ce que Dieu fait en lui, et qu'il voit le consentement future de l'homme dans la puissance de la grâce qu'il lui prépare.

C'est enfin pour cette raison ; que saint Augustin définit la prédestination, « la prescience et la préparation de tous les bienfaits de Dieu, par lesquels sont certainement délivrés tous ceux qui le sont. La prédestination des saints, n'est, » dit-il ³, « autre chose que cela, *Hæc prædestinatio sanctorum nihil aliud est quam prescientia et preparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Toute l'Ecole reçoit cette définition de saint Augustin comme constante. Il est donc constant que Dieu a des moyens certains de délivrer l'homme, c'est à dire de le sauver. S'il les donnoit à tous, tous seroient sauvés ; il ne les donne donc pas à

¹ Lib. n. de dono pers. c. xvii. — ² Ibid. c. xvii et xviii. — ³ Ibid. c. xiv.

tous, ces moyens certains ; car c'est de ceux-là dont il s'agit ; et à qui les donne-t-il ? à quelques uns de ceux qui sont sauvés ? non ; c'est à tous ceux qui le sont : *Quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Tous donc ont reçu ces bienfaits dont l'effet devoit être si certain ; et d'où les ont-ils reçus, sinon d'une bonté aussi spéciale que ces bienfaits sont particuliers ? Cette bonté est par conséquent aussi gratuite que le sont ces bienfaits mêmes, étant impossible et manifestement absurde que Dieu ne prépare gratuitement et de toute éternité ce qu'il accorde gratuitement dans le temps.

XV. Dixième proposition, où l'on démontre que la prédestination, comme on vient de l'expliquer par saint Augustin, est de la foi : passage du cardinal Bellarmin.

La dixième proposition est que cette doctrine de saint Augustin sur la prédestination est de foi. D'abord saint Augustin l'enseigne ainsi très expressément par les prières de l'Eglise, lorsque après les avoir remarquées, et après avoir aussi remarqué que prier est un don de Dieu, il poursuit ainsi ¹ : « Ces choses donc que l'Eglise demande à Dieu, et qu'elle n'a jamais cessé de lui demander depuis qu'elle est établie, sont prévues de Dieu comme des choses qu'il devoit donner, et qu'il avoit même déjà données dans la prédestination, comme l'apôtre le déclare, » d'où il tire cette conséquence : « Celui-là donc pourra croire que la vérité de cette prédestination et de cette grâce n'a pas toujours fait partie de la foi de l'Eglise, qui osera dire que l'Eglise n'a pas toujours prié ou n'a pas toujours prié avec vérité, soit afin que les infidèles crussent, soit afin que les fidèles persévérassent ; mais si elle a toujours demandé ces biens comme étant des dons de Dieu, elle n'a jamais pu croire que Dieu les ait pu donner sans les connoître, et par là l'Eglise n'a jamais cessé d'avoir la foi de cette prédestination, qu'il faut maintenant, défendre avec une application particulière contre les nouveaux hérétiques.

Il est donc clair comme le soleil, que la prédestination que saint Augustin défendoit dans les livres d'où sont tirés tous ces passages, c'est à dire dans ceux de la prédestination des saints et du don de la persévérance, appartient à la foi, selon ce Père, et que c'étoit cette foi qu'il falloit défendre contre les hérétiques : et la raison en est premièrement, qu'on ne peut nier sans er-

¹ Lib. II de dono pers. c. XXIII.

reur, que les prières où l'Eglise demande les dons qu'on vient d'entendre, ne soient dictées par la foi, en laquelle seule elle prie; et secondement, qu'il n'est pas moins contre la foi de dire « que Dieu n'ait pas prévu et les dons qu'il devoit accorder, et ceux à qui il en devoit faire la distribution ¹; » ce qui fait dire à saint Augustin aussi affirmativement qu'on le peut faire : « Ce que je sais, c'est que personne n'a pu sans erreur disputer contre la prédestination que nous avons entrepris de défendre. »

Le cardinal Bellarinin, après avoir rapporté ces passages de saint Augustin, et en même temps remarqué les définitions du saint siège, qui ont déclaré entre autres choses que saint Augustin n'a excédé en rien, conclut que la doctrine de ce saint sur la prédestination n'est pas une doctrine particulière, mais la foi de toute l'Eglise : autrement saint Augustin, et après lui les papes qui le soutiennent, seroient coupables de l'excès le plus outré, puisque ce Père avoit donné son sentiment pour un dogme certain de la foi.

XVI. Différence de la question dont on dispute dans les Ecoles entre les docteurs catholiques sur la prédestination à la gloire, d'avec celle qu'on vient de traiter.

Par là il faut remarquer la différence entre la question de la prédestination, comme elle s'agit dans les Ecoles parmi les docteurs orthodoxes, et comme elle est établie par saint Augustin contre les ennemis de la grâce. Car ce qu'on dispute dans l'Ecole, c'est à savoir si le décret de donner la gloire à un élu précède ou suit d'un instant, qu'on appelle de nature ou de raison, la connoissance de leurs bonnes œuvres futures, et des grâces qui les leur font opérer; ce qui n'est qu'une précision peu nécessaire à la piété, au lieu que saint Augustin, sans s'arrêter à ces abstractions, dans le fond assez inutiles, entreprend seulement de démontrer, qu'étant de la foi par les prières de toute l'Eglise, qu'il y a une distribution des bienfaits de Dieu, par où sont menés infailliblement au salut ceux qui les reçoivent, cette distribution ne peut être aussi purement gratuite qu'elle l'est dans l'exécution, qu'elle ne le soit autant et aussi certainement dans la prescience et la prédestination divine; de sorte que l'un et l'autre est également de la foi.

¹ Lib. II. de dono pers. c. XXIV. — ² Ibid. c. XVIII.

XVII. Les douze sentences de l'épître de saint Augustin à Vital.

C'est encore ce qui résulte de l'épître à Vital ¹, une des plus doctes et de plus précises de saint Augustin, selon le P. Garnier; puisque ce saint évêque y ayant posé douze sentences, comme il les appelle, qui renferment tout le fondement de la prédestination gratuite, déclare en même temps jusqu'à trois fois « qu'elles appartiennent à la foi catholique, et que tout ce qu'il y a de catholique les reçoivent ²; » en quoi tout le monde sait qu'il est suivi par saint Prosper et par les autres saints défenseurs de la grâce chrétienne, et soutenu par les papes, qui ont décidé avec l'applaudissement de toute l'Eglise, que la doctrine de ce saint étoit irrépréhensible, encore qu'il n'y eût rien qu'il le fût moins que de donner comme de foi ce qui n'est pas.

XVIII. Onzième proposition, où l'on commence à fermer la bouche à ceux qui murmurent contre cette doctrine de saint Augustin.

Onzième proposition : Ceux à qui Dieu ne donne pas ces grâces singulières, qui mènent infailliblement ou à la foi, ou même au salut et à la persévérance finale, n'ont point à se plaindre. La raison en est, dit saint Augustin ³, que le Père de famille, qui ne les doit à personne, seroit en droit, selon l'Evangile, de répondre à ceux qui se plaindroient : « Mon ami, je ne vous fais point de tort : ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ? et faut-il que votre regard soit mauvais (injuste, jaloux), parce que je suis bon ⁴ ? Et si ces murmureurs répondent encore que dans cette parabole il s'agit du plus et du moins, et non pas d'être à la fin privé de tout, comme le sont les réprouvés, le père de famille n'en dira pas moins : *Je ne vous fais point de tort* ; puisque si je vous laisse dans la masse justement damnée de votre origine, vous n'avez point à vous plaindre de la justice que je vous fais ; et si je vous en ai tiré par ma pure grâce, et que vous vous soyez replongé vous-même dans cette masse corrompue, en suivant la concupiscence, qui en est venue, je vous fais d'autant moins de tort que je ne vous ai pas refusé les grâces absolument nécessaires pour conserver la justice que je vous avois donnée ; ainsi, vous n'avez qu'à vous imputer votre perte. Et si ces murmureurs nous disent encore que cela est difficile à concilier avec la préférence gratuite que nous venons d'établir avec tant

¹ Ep. CCXVII. al. CVII. — ² Ibid. n. 17, 25. — ³ Lib. dono pers. c. VIII.
— ⁴ Matth. xx. 15.

de certitude, il faudra enfin leur fermer la bouche avec cette parole de saint Augustin ¹ : « Faut-il nier ce qui est certain, à cause qu'on ne peut comprendre ce qui est caché ? ou faudrait-il dire que ce qu'on voit clairement ne soit pas, à cause qu'on ne trouve pas la raison pourquoi il est ? Et enfin, si l'autorité et la raison de saint Augustin ne leur suffisent pas, que répondront-ils à l'apôtre, lorsqu'il leur dira : « Qui connoît les desseins du Seigneur, ou qui est entré dans ses conseils ? O homme, qui êtes-vous pour disputer contre Dieu ? Ne savez-vous pas que ses conseils sont impénétrables, et ses voies incompréhensibles ² ? »

XIX. Douzième proposition, où l'on démontre que bien loin que cette doctrine mette les fidèles au désespoir, il n'y en a point pour eux de plus consolante.

Deuxième et dernière proposition : Loin de désespérer les fidèles, ou même de troubler et de ralentir les mouvements de la piété, la doctrine de saint Augustin, qu'on vient d'exposer, est le soutien de la foi, et la plus solide consolation des âmes pieuses. Que desire un homme de bien, que d'assurer son salut autant qu'il est possible en cette vie ? C'est pour l'assurer, que les ennemis de la prédestination gratuite veulent qu'on le remette entre leurs mains, et que chacun soit maître absolu de son sort ; parce qu'autrement nous ne serions assurés de rien, la disposition que Dieu fait de nous étant incertaine. C'est précisément ce qu'on objectoit à saint Augustin ³ ; mais il n'y a rien de plus fort et de plus consolant que sa réponse. « Je m'étonne, dit ce saint docteur ⁴, que les hommes aiment mieux se fier à leur propre foiblesse qu'à la fermeté de la promesse de Dieu. Je ne sais pas, dites-vous, ce que Dieu veut faire de moi. Quoi donc, savez-vous mieux ce que vous voulez faire de vous-même, et ne craignez-vous pas cette parole de saint Paul : *Que celui qui croit être ferme, prenne garde à ne pas tomber* ⁵ ? Puis donc que l'une et l'autre volonté, celle de Dieu et la nôtre, nous sont incertaines, pourquoi l'homme n'aimera-t-il pas mieux abandonner sa foi, son espérance et sa charité, à la plus forte, qui est celle de Dieu, qu'à la plus foible, qui est la sienne propre ? »

L'homme, qui est la foiblesse même, qui sent que sa volonté lui échappe à chaque pas, toujours prêt à s'abattre au premier

¹ De dono pers. c. xiv. n. 37. — ² Rom. xi. 33, 34. — ³ Ep. Hilar. ad Aug. — ⁴ Lib. de præd. SS. c. xi. n. 21 — ⁵ I. Cor. x. 12.

souffle, ne doit rien tant désirer que de la remettre entre des mains sûres, qui daignent la recevoir pour la tenir ferme parmi tant de tentations. C'est ce qu'on fait en la remettant uniquement à la grâce de Dieu. Vous vous contentez, dites-vous, d'une grâce qui soit laissée si absolument en votre puissance, qu'elle ait en bien ou en mal tout l'effet que vous voudrez, sans que Dieu s'en mêle plus à fond. Mais l'Eglise ne vous apprend pas à vous contenter d'un tel secours, puisqu'elle vous en fait demander un autre qui assure entièrement votre salut. Vous voudriez du moins pouvoir vous flatter de la pensée que vous ferez quelquefois le bien sans une grâce ainsi préparée ; mais l'Eglise ne vous le permet pas ; puisque après vous avoir appris à la demander, elle vous apprend, si l'effet s'ensuit, à rendre grâces à Dieu de l'avoir reçue ; et par là, que prétend-elle ? sinon que vous mettiez l'espérance de votre salut, à l'exemple de saint Cyprien, en la seule grâce ; car c'est là, dit ce saint martyr ¹, ce qui fait exaucer nos prières, « lorsqu'elles sont précédées d'une humble reconnaissance de notre foiblesse ; et que donnant tout à Dieu, nous obtenons de sa bonté tout ce que nous demandons dans sa crainte. »

Il dit, et saint Augustin le dit après lui, qu'il faut tout donner à Dieu, non pour éteindre la libre coopération du franc arbitre, mais pour nous montrer qu'elle est comprise dans la préparation de la grâce dont nous parlons. « Nous voulons, dit saint Augustin ², mais Dieu fait en nous le vouloir : nous agissons, mais Dieu fait en nous notre action selon son bon plaisir ; » ainsi, encore une fois, elle est comprise dans celle de Dieu. « Il nous est bon, il nous est utile de croire et de le dire, cela est vrai, cela est pieux, et rien ne nous convient mieux que de faire devant Dieu cette humble confession, et de lui donner tout. »

Si quelque chose est capable de mettre dans le cœur du chrétien une douce espérance de son salut, ce sont de tels sentiments. Car comme c'est la confiance qui nous obtient un si grand bien, quelle plus grande confiance l'âme peut-elle témoigner à son Dieu, que celle d'abandonner entre ses mains un aussi grand intérêt que celui de son salut ? Celui-là donc qui a le courage de lui remettre une affaire de cette importance, et la seule, à dire vrai, qu'on ait sur la terre, dès lors a reçu de lui une des marques des plus assurées de sa prédestination ; puisque l'objet que Dieu se propose dans le choix de ses élus.

¹ De Orat. Domin. ap. August. de don. pers. c. vi. n. 12. — ² Ibid.

étant de se les attacher uniquement et de leur faire établir en lui tout leur repos, le premier sentiment qu'il leur inspire doit être sans doute celui-là. Ce premier gage de son amour les remplit de joie, et leur prière devenant d'autant plus fervente, que leur confiance est plus pure et leur abandon plus parfait, ils conçoivent plus d'espérance qu'elle sera exaucée, et ainsi que l'humble demande qu'ils font à Dieu de leur salut éternel aura son effet ; ce qu'ils attendent d'autant plus de sa bonté, que c'est encore elle qui leur inspire la confiance de prier ainsi, et de se remettre entre ses bras.

Si quelque chose peut attirer le regard de Dieu, c'est la foi et la soumission de ceux qui savent lui faire un tel sacrifice. Dire que cette doctrine, qui est le fruit de la foi de la prédestination, met les hommes au désespoir, « c'est à dire, dit saint Augustin, que l'homme désespère de son salut quand il en met l'espérance, non point en lui-même, mais en Dieu, quoique le prophète crie : *Maudit l'homme qui se fie en l'homme* ². « Ceux donc que cette doctrine jette dans le relâchement ou dans la révolte, sont ou des esprits lâches, qui veulent donner ce prétexte à leur nonchalance, ou des superbes qui ne savent pas ce que c'est que Dieu, ni avec quelle dépendance il faut paroître devant lui. Mais ceux qui le craignent, et qui savent que l'humilité est le seul moyen de fléchir une si haute majesté, travaillent à leur salut avec d'autant plus de soin et d'application, que par l'humble état où ils se mettent devant Dieu dans la prière, ils doivent plus espérer d'être secourus. Il ne faut donc plus chercher d'autre repos. « Nous vivons, dit saint Augustin ³, avec plus de sûreté devant Dieu, *tutiores vicimus*, lorsque nous lui donnons tout, que si nous cherchions à nous appuyer tout à fait sur nous-mêmes, ou même en partie sur lui et en partie sur nous, » parce qu'il arrive par ce moyen, selon le desir de l'apôtre, que « l'homme est humilié, et que Dieu est exalté seul, *ut humilietur homo et exalsetur Deus solus* ⁴. »

C'est donc là de toutes les consolations que les enfants de Dieu peuvent recevoir la plus solide et la plus touchante, de n'avoir à glorifier que Dieu seul dans l'ouvrage de leur salut ; et il ne faut pas appréhender que la prédication de cette doctrine mette les hommes au désespoir : « Quoi ! faut-il craindre, dit saint Augustin ⁵, que l'homme désespère de lui-même

¹ De dono persever. cap. xvii. — ² Jer. xvii. 5. — ³ De dono pers. c. vi. n. 12. — ⁴ De præd. SS. c. v. n. 9. — ⁵ De dono persever. cap. xxii.

et de son salut, quand on lui montre à mettre en Dieu son espérance, et qu'il cesse d'en désespérer quand on lui dira, superbe et malheureux qu'il est, qu'il n'a qu'à espérer en lui-même ? » Ce seroit le comble de l'aveuglement et de l'orgueil. Mais si l'on ne peut entendre cette vérité dans la dispute, « si les esprits pesants et foibles ne sont pas encore capables de pénétrer les expositions de l'Ecriture, » ils auront, continue saint Augustin ¹, un moyen plus aisé d'entendre une vérité si importante à leur salut. Qu'ils laissent là toutes les disputes, et que seulement ils se rendent attentifs aux prières qu'ils font tous les jours ; *sic audirent vel non audirent in hac questione disputationes nostras, ut magis intuerentur orationes suas*. C'est là que le Saint-Esprit qui leur dicte leurs prières, leur décidera que c'est de Dieu uniquement qu'il faut tout attendre ; puis-qu'il faut attendre de lui, autant ce que nous faisons nous-mêmes, que ce qu'il fait en nous ; et c'est à ce qu'ils apprendront dans les prières que « l'Eglise a toujours faites et fera toujours depuis son commencement jusqu'à ce que ce siècle finisse, *quas semper habuit et habebit Ecclesia ab exordiis suis donec finiatur hoc sæculum*. »

XX. Suite des consolations de la doctrine précédente : prédestination de Jésus-Christ.

Les fidèles, à qui Dieu propose une si solide consolation, n'en doivent point chercher d'autres, ni souhaiter de devoir leur salut à une autre cause qu'à la bonté et à l'éternelle prédilection de celui dont il est écrit : « Que ce n'est pas nous qui l'avons aimé, mais que c'est lui qui nous a aimés le premier ² ; » ce qui les doit d'autant plus toucher, que cette grâce qui se trouve dans tous les élus, a précédé dans leur chef. Je ne m'étonne donc pas que M. Simon, qui est l'ennemi de la prédestination, se déclare premièrement avec tout l'acharnement que nous avons vu contre celle de Jésus-Christ : mais nous lui dirons, malgré qu'il en ait, avec saint Augustin ³, que « le modèle le plus éclatant de la prédestination et de la grâce, est le Sauveur même. Par quel mérite, ou des œuvres ou de la foi, la nature humaine, qui est en lui, a-t-elle obtenu d'être ce qu'elle est ; c'est à dire, d'être unie au Verbe en unité de personne ? » Saint Augustin conclut de ce principe, que nous sommes faits les membres de Jésus-Christ par la même grâce qui

¹ De dono persever. c. xxiii. n. 63. — ² I. Joan. iv. 10. — ³ De præd. SS. xv. de dono pers. xxiv. Oper. imp. l. i. num. 138, 140, 141.

l'a fait entre notre chef : « que celui-là nous a fait croire en Jésus-Christ qui nous a fait Jésus-Christ, en qui nous croyons ; » par conséquent, que la même grâce qui l'a fait Christ, nous a faits chrétiens, et que ce qui a mis en lui la source des grâces l'a dérivée sur nous, à chacun selon sa mesure : d'où il s'ensuit que notre prédestination est aussi gratuite que la sienne. C'est notre consolation d'être aimés, d'être choisis, d'être prévenus à notre manière, comme l'a été Jésus-Christ. Il a été promis, et les élus ont été promis : Dieu a promis de faire naître son Fils unique d'Abraham ¹, et lorsqu'il a promis au même Abraham de le faire le père de tous les croyants, il lui a promis en même temps tous les enfants de la foi et de la promesse ². Il est écrit que *ce qu'il a promis, il est puissant pour le faire*. Saint Paul ne dit pas : Ce qu'il a promis, il est puissant pour le prévoir ; mais il dit : *Ce qu'il a promis, il est puissant pour le faire* ³. Il fait donc la foi dans les enfants de la promesse : il en fait jusqu'au premier commencement, puisque c'est cela même qu'il a promis, lorsqu'il a promis aux enfants de la foi de leur donner la naissance ; c'est à dire, de leur donner leur être depuis leur conception en Jésus-Christ. Il a promis la persévérance de ces mêmes enfants de la foi, lorsqu'il a dit : « Je mettrai ma crainte dans leur cœur, afin qu'ils ne me quittent pas ⁴ ; » et cela qu'est-ce autre chose, dit saint Augustin ⁵, sinon en d'autres paroles : que « sa crainte qu'il leur donnera sera si grande, qu'ils lui seront attachés persévéramment ? » Ce qu'il a promis, il l'a fait : il a fait la persévérance comme il a fait le commencement. « Comme il a fait, dit saint Augustin ⁶, qu'on vint à lui, il a fait qu'on ne s'en retirât jamais. » L'un et l'autre est l'effet de la même grâce, et cette grâce est l'effet de la prédestination ; c'est à dire de ce regard de prédilection qui fait la consolation des chrétiens, et dont ils reçoivent un gage, lorsque Dieu leur inspire, avec la prière, la volonté de remettre en ses mains tout l'ouvrage de leur salut, de la manière qui a été dite.

XXI. Prières des particuliers, conformes et de même esprit que les prières communes de l'Eglise : exemples tirés de l'Eglise orientale : premier exemple : prière des quarante martyrs.

Pour confirmer ce qu'on vient de voir touchant l'esprit d'oraison qui paroît dans les prières de l'Eglise, il sera bon d'a-

¹ Rom. iv. 16. — ² De præd. SS. c. x. — ³ Ibid. xxi. — ⁴ Jerem. xxxii. 40. — ⁵ De don. pers. c. ii. — ⁶ Ibid. c. vii.

jouter ici quelques prières des particuliers, par où l'on verra que chaque fidèle prie dans le même esprit que tout le corps; c'est à dire, qu'il croit devoir demander à Dieu, non un simple pouvoir, mais l'effet même.

Et afin de nous attacher principalement aux saints de l'Eglise orientale, qui sont ceux qu'on voudroit pouvoir nous opposer; nous produirons, avant toutes choses, la prière des saints quarante martyrs de Sébaste, en Arménie, qui est ainsi rapportée par saint Basile. « Ils faisoient (dit ce saint docteur¹) d'une même voix cette prière : Nous sommes entrés quarante dans ce combat : qu'il y en ait quarante quisoient couronnés : qu'il n'en manque pas un seul à ce nombre » (que vous avez consacré par tant de mystères). On sait la suite de l'histoire, et qu'un des quarante, ne pouvant souffrir la rigueur du froid, alla expirer dans un bain d'eau chaude que l'on avoit préparé pour ceux qui renonceroient à la foi ; mais « les vœux de ces saints (dit saint Basile) ne furent pas inutiles pour cela ; » puisque la place de ce malheureux fut incontinent remplie par un ministre de la justice, préposé à garder ces saints, qui touché d'une céleste vision, s'écria : *Je suis chrétien*, remplit le nombre désiré, et consola les martyrs de la triste défection d'un des compagnons de leur martyre.

On voit ici trois vérités : la première, que c'est de Dieu que ces saints attendent leur persévérance actuelle, et qu'ils lui en demandent l'effet.

La seconde est, dans la défection de ce malheureux, quoique arrivée bien certainement par sa faute, un secret jugement de Dieu, qu'il n'est pas permis d'approfondir, mais seulement de considérer, que Dieu avoit des moyens pour le faire persévérer comme les autres : c'est ce qu'on ne peut s'empêcher de reconnoître. Pourquoi il ne les a pas employés, c'est sur quoi personne n'a rien à lui demander?

La troisième vérité est, que Dieu qui donne la persévérance par une grâce toute puissante, donne par une grâce semblable le premier commencement de la conversion. C'est ce qui paroît dans cet officier, qui fut tout à coup converti par un effet manifeste de la prière des saints martyrs. Dieu ne la pouvoit exaucer sans exciter le cœur de cet infidèle par une grâce choisie et préparée, pour lui mettre en un instant la foi dans le cœur. Ainsi par la même grâce qui rend les uns persévérants, l'autre est rendu chrétien : ces grâces sont préparées, c'est à

¹ Tom. 1. Hom. xx. de XL. Mart.

dire prédestinées de toute éternité ; elles ne le sont point par les mérites, puisque ce converti n'en avoit aucun. C'est pourquoi saint Basile dit qu'il est converti « comme un saint Paul, devenu comme lui prédicateur de l'Evangile, dont il étoit un moment auparavant le persécuteur : appelé d'en haut comme lui, non par les hommes, ni par leur moyen et leur entremise. » Dieu qui lui a donné, sans aucun mérite, la grâce de se convertir, auroit pu donner sans mérite à celui qui perdit la foi, la grâce de ne la pas perdre ; car il sut bien la donner au jeune Méliton qui, par la vigueur de son âge, ayant survécu aux autres martyrs, fut laissé, pendant qu'on enlevoit les corps, sur le lieu de leur martyre avec un reste de vie, qui faisoit espérer aux tyrans que la tentation de la conserver le porteroit à se rendre. Mais Dieu qui, pour accomplir les desirs de ses serviteurs, lui avoit destiné la grâce de persévérer, suscita l'esprit de sa mère pour l'encourager jusqu'à la mort ; en sorte qu'ayant reçu avec son dernier soupir les derniers témoignages de sa foi, elle le jeta sur le chariot où étoient entassés les autres corps des saints. Tous ces actes du libre arbitre, et de la mère et du fils, furent inspirés par la grâce que les martyrs avoient demandée ; et Dieu montra par cet exemple, qu'encore que le malheur de ceux qui tombent ne doive être imputé qu'à leur faute, il n'en faut pas moins attribuer à la grâce tout le bien des persévérants, aussi bien que des commençants ; parce qu'encore que ce bien soit un effet de leur libre arbitre, c'est une grâce particulière qui leur en inspire le bon usage.

XXII. Prière de plusieurs autres martyrs.

C'est ce qui paroît partout dans les actes des martyrs. Sans cesse au milieu de leurs tourments, on leur entend dire : « O Jésus-Christ aidez-nous : c'est vous qui nous donnerez la patience : ne nous abandonnez pas ¹. Ils sentoient que leurs forces auroient défailli par tant d'insupportables douleurs, pour peu que Dieu les eût laissés à eux-mêmes. C'est pourquoi ils lui demandent l'effet et l'actuelle persévérance ; et pour montrer, qu'ils perséveroient, qu'ils croyoient l'avoir reçu par la grâce qu'ils demandoient, ils en rendoient continuellement de particulières actions de grâces. En entrant dans la prison, ils offroient à Dieu leur louange avec actions de grâces « de ce qu'ils avoient persévéré jusque alors dans la foi et la religion catholique ². » Un

¹ Act. Mart. edit. D. Ruijss. Act. Trach. p. 423. — ² Acta Pionii, p. 140.

autre disoit : « Je vous rends grâces, mon Seigneur Jésus, de ce que vous m'avez donné cette patience. » C'est de l'effet et de la patience actuelle qu'ils rendent grâces. Un autre disoit ¹ : « J'ai Jésus-Christ en moi, je te méprise. Reconnois, dsoit un autre ², que Jésus-Christ m'aide, et que c'est par là que je te méprise comme un vil esclave. » Taraque disoit et répétoit : ³ » « Je résiste aux inventions de ta cruauté : Je te surmonte par Jésus-Christ qui me rend fort ; » et encore : « Je ne respire que la mort ; mais dans cette patience, ma gloire est en Dieu. » Ainsi ils reconnoissoient en deux manières la grâce qui les faisoit vaincre ; l'une en la demandant, et l'autre en rendant grâces de l'avoir reçue. Euplius joignoit l'un et l'autre ⁴. « Je vous rends grâces, Seigneur, conservez-moi, puisque c'est pour vous que je souffre : aidez-nous, Seigneur, jusqu'à la fin, et ne délaissez pas vos serviteurs, afin qu'ils vous glorifient aux siècles des siècles. Voilà d'où ils attendoient la persévérance, parce qu'ils savoyent que c'étoit de là qu'ils avoient reçu le commencement. Lorsque pour tirer de leur bouche le nom de leurs docteurs, qu'ils ne vouloyent pas découvrir pour ne leur point attirer de semblables peines, on leur demandoit qui les avoient induits à cette doctrine, ils répondoient ⁵ : « Celui-là nous l'a donnée qui l'a aussi donnée à saint Paul, lorsque de persécuteur des Eglises, par sa grâce, il en est devenu le docteur. Par quelle grâce, sinon par celle dont l'effet étoit infaillible ? Ainsi la grâce efficace, que M. Simon ne peut souffrir dans saint Augustin, étoit celle que demandoient les martyrs, et dans laquelle ils mettoient leur confiance.

XXIII. Prière de saint Ephrem.

Après les prières des martyrs, on n'en trouve point de plus saintes parmi les Orientaux, que celles de saint Ephrem le Syrien, dont les Pères du quatrième siècle ont célébré les louanges. Ce qui fait le plus à notre sujet, c'est que demandant à Dieu en cent manières différentes, » qu'il mette des bornes dans son cœur à ses desirs ; afin que sans jamais se détourner ni à droite, ni à gauche ⁶, il marche persévéramment dans ses voies ; il reconnoit encore que cette prière lui est donnée comme tout le reste par la grâce : « Votre grâce, Seigneur, m'a donné la confiance de vous parler ⁷. » Voilà un aveu bien clair

¹ Act. Tarach. jam cit. — ² Ibid. Theod. p. 397. — ³ Ibid. Tar. jam cit — ⁴ Ibid. E upl. p. 488. — ⁵ Ibid. Lucin. p. 165. — ⁶ Conf. T. I, pag. 266 267. — ⁷ P. 63. col. 2.

que la prière est un don de Dieu : « donnez-moi la componction et les larmes , afin que je pleure nuit et jour mes péchés avec humilité et charité, et pureté de cœur. » Donner la componction, c'est donner l'esprit de prière, et ouvrir la source des larmes. Il ne faut donc pas s'étonner, s'il dit ailleurs : « Que Dieu donne la grâce gratuitement, encore qu'il l'accorde aux larmes ; » c'est, comme on voit , qu'il donne les larmes mêmes, et qu'il croit donner gratuitement, ce qu'on achète avec ses dons. Un peu après : « Que ma prière, ô Seigneur, approche de vous; faites fructifier en moi votre céleste semence , qui me fasse offrir à votre bonté des gerbes pleines de confession et de componction : faites que je crie avec action de grâces, gloire soit donnée à celui qui m'a donné de quoi lui offrir. » Par où l'on voit que Dieu a donné la prière même et l'action de grâces; et c'est pourquoi il dit encore ¹ : « Je ne cesserai, mon Seigneur, de célébrer les louanges de votre grâce : je ne cesserai de vous chanter des cantiques spirituels : je suis attiré à vous, mon Sauveur, par le désir de vous posséder : votre grâce pousse mon esprit à vous suivre par une secrète et merveilleuse douceur : que mon cœur soit une terre fertile, qui recevant votre bonne semence et arrosée de votre grâce , comme d'une céleste rosée , moissonne comme un très bon fruit la componction, l'adoration, la sanctification (de votre saint nom), dons qui vous sont toujours agréables. La componction, la prière, l'adoration, les saints cantiques viennent à l'âme par l'infusion de la grâce et de la douceur admirable dont elle prévient les cœurs. C'est ce qui lui fait ajouter ² : « Quand votre grâce a voulu, elle a dissipé mes ténèbres pour faire retentir mon âme de douces louanges. Il ne faut donc pas s'étonner, s'il demande avec tant de foi les bonnes œuvres, comme un don particulier de la grâce , puisqu'il reconnoît qu'il tient de Dieu la grâce de la prière , qui les lui fait demander : il attribue à Dieu jusqu'au premier commencement de la conversion, lorsqu'il dit ³ : « Convertissez-moi, Seigneur, avec la brebis perdue et trouvée ; et comme vous l'avez portée sur vos épaules, tirez mon âme avec votre main, et offrez-la à votre Père. » L'âme n'a donc rien d'elle-même que son égarement et sa perte : « Qui pourroit, Seigneur, supporter les conseils et les efforts de notre ennemi, qui ne cesse d'affliger mon âme de pensées et d'actes pour la faire succomber, si elle étoit destituée de votre secours ⁴. » Mais pour montrer

¹ Beatitud. t. I. p. 197. — ² De comp. Serm. I. p. 142. — ³ Beatitud. p. 187. — ⁴ Ibid.

quel est le secours qu'il se croit obligé de demander, il ajoute : « Et parce que le temps de ma vie s'est passé en vanité et en mauvaises pensées, donnez-moi un remède efficace, par lequel je sois pleinement guéri de mes plaies cachées, et fortifiez-moi, afin que du moins à la dernière heure où ma vie très inutile est parvenue sans rien faire, je travaille soigneusement dans votre vigne ; car, ô mon Sauveur, dit-il ailleurs ¹, si vous ne donnez durant cette vie à ce misérable pécheur un esprit saint et des larmes, pour effacer ses péchés par les lumières que vous ferez luire dans son cœur, il ne pourra soutenir votre présence. »

Dans toutes ces grâces qu'il demandoit, il se fondoit toujours sur la toute puissance de Dieu : « Prions, disoit-il ², parce que Dieu peut ce qui est impossible à l'homme. Ainsi il reconnoissoit que tout ce qu'il demandoit à Dieu pour le faire marcher dans ses voies, étoit l'effet de la toute puissance de Dieu, et d'une grâce à qui rien ne résiste.

Il ne laissoit pas, avec tout cela, de dire souvent que Dieu gratifioit ceux qui en sont dignes, et il ne croyoit pas, en parlant ainsi, déroger à la pureté de la grâce ; parce qu'il savoit « qu'on ne pouvoit plaire à la grâce ; que par la puissance de la grâce ³ ; » loin de croire qu'un autre que Dieu nous pût faire dignes de lui, il disoit ⁴ : « Si vous desirez quelque chose, demandez-le à Dieu, et lorsque vous trouverez quelque bien en vous, rendez-lui-en grâces, parce que c'est lui qui vous l'a donné.

Voilà dans un homme, dont la sainteté a été l'admiration du quatrième siècle, une image de la piété de l'Eglise orientale, tant d'années avant que saint Augustin eût écrit sur cette matière. Qui sera le présomptueux qui, considérant cette suite de bienfaits divins que les serviteurs de Jésus-Christ se croient obligés de lui demander pour être conduits efficacement à leur salut, pourra croire qu'on peut mériter cet enchaînement de grâces, pendant qu'on voit au contraire parmi ces grâces, la première conversion du cœur, et l'instinct des saintes prières par lesquelles on peut mériter quelque chose ? Saint Ephrem connoissoit donc cette grâce qui fait la séparation gratuite des élus d'avec les réprouvés. Sans doute il n'ignoroit pas qu'elle n'eût été prévue et préordonnée : il ne pouvoit donc pas ne pas reconnoître la prédestination gratuite que saint Augustin a

¹ De comp. Serm. I. p. 142. — ² Medit. p. 255. — ³ Medit. 131. — ⁴ Tom. II. paren. c. xv. p. 280.

prêchée ; et c'est en ce sens qu'il reconnoît devant Dieu « qu'il est introduit dans son royaume par sa seule grâce et par sa seule miséricorde¹, » parce que c'est aussi à elle seule qu'il doit la préparation de tous les secours par lesquels il devoit être conduit heureusement et infailliblement à cette fin.

Ce n'est pas que ce saint ne reconnoisse, comme fait aussi saint Augustin, qu'on rejette souvent la grâce ; et c'est aussi ce qui lui fait demander une grâce qui empêche de la rejeter. « Seigneur, dit-il², si j'ai quelquefois rejeté et si je rejette encore votre grâce comme un homme terrestre, vous toutefois qui avez rempli de votre bénédiction les cruches (de Cana,) assouvissez la soif que j'ai de votre grâce : faites, malgré mon indignité et mes résistances, que j'en sois effectivement rempli. »

XXIV. Prière de Barlaam et de Josaphat dans saint Jean de Damas.

Cette doctrine, dans laquelle consistoit le fond de la piété, passoit d'âge en âge. Au septième siècle, saint Jean de Damas faisoit prier ainsi son Barlaam, lorsqu'il donna la communion à son Josaphat³ : « Regardez cette brebis raisonnable qui approche de vos saints autels par mon ministère : convertissez cette vigne plantée par votre Esprit saint, et faites-la fructifier en fruits de justice : fortifiez ce jeune homme, arrachez-le au démon par votre bon esprit : apprenez-lui à faire votre volonté, et ne lui retirez pas votre secours. » Ce jeune homme disoit aussi : « Je suis foible et incapable de faire le bien, mais vous pouvez me sauver : vous, qui tenez tout en votre puissance, ne permettez pas que je marche dans les voies de la chair, mais apprenez-moi à faire votre volonté. » Quand le solitaire dit. *Apprenez-moi*, et que Josaphat le répète, ils ne parlent pas de l'instruction extérieure qui avoit déjà été faite ; mais de la doctrine du dedans, par laquelle actuellement on est véritablement enseigné de Dieu, selon la parole de Jésus-Christ, *erunt omnes docibiles Dei*, selon le grec *docti a Deo*, ou *docti Dei*, *διδασκτοι τοῦ τεθεοῦ*⁴, les disciples de Dieu au dedans par l'actuel accomplissement de sa volonté. C'est pourquoi ces deux saints disoient⁵ : *Apprenez-nous à faire votre volonté*. C'est toujours l'effet qu'on demande, et on demande par conséquent une grâce qui le donne efficacement ; ce qu'on explique par les mots

¹ De comp. Serm. II. p. 143. — ² Conf. Eph. p. 266. — ³ Joan. Damas. hist. 613. — ⁴ Joan. VI. 45. — ⁵ P. 620.

suivants : « Quand vous inspirez des forces, les foibles deviennent forts, puisque c'est vous seul qui donnez un secours invincible. Fortifiez-moi, afin que je demeure dans la foi jusqu'à la fin de ma vie, etc. » Tout cela faisoit voir d'où l'on attendoit la persévérance, et par quelle grâce.

Dans une tentation qui sembloit pousser à bout la vertu : « O Dieu, disoit Josaphat¹, espérance des désespérés, et refuge unique de ceux qui sont destitués de secours, ne permettez pas que l'iniquité me corrompe, ni que je souille ce corps que j'ai promis de vous garder pur. » Après qu'il eut dit *Amen*, et qu'il eut fini sa prière, « il sentit, » dit l'historien, « une consolation céleste, et les mauvaises pensées furent dissipées en un moment. » L'action de grâces suivoit aussi forte que la demande. « O Dieu, disoit ce jeune prince, en apprenant la conversion inespérée de son père², qui racontera votre miséricorde et votre puissance ! vous êtes celui qui changez les pierres en étangs et les rochers en ruisseaux. Cette roche, c'est à dire, le cœur de mon père, est devenue une cire molle quand il vous a plu : et qui en doute, puisque vous pouvez faire naître de ces pierres des enfants d'Abraham ? Etendez donc sur votre serviteur cette main ouvrière et invisible qui fait tout : achèvez de le délivrer, et faites-lui sentir très efficacement que vous êtes le seul Dieu et le seul roi. » Lorsqu'il ajoute³ : « Je vous rends grâces, » d'un si soudain changement, « ô Dieu, amateur des hommes ; » et encore⁴ : « Je vous rends grâces de ce que vous n'avez pas méprisé mes prières ni rejeté mes larmes, et de ce qu'il vous a plu de retirer mon père, votre serviteur, de ses péchés, et de le tirer à vous, qui êtes le Sauveur de tous, » il montre quel secours il avoit besoin de demander pour obtenir un si grand effet, et en un mot qu'il ne le falloit ni moins grand ni moins efficace.

XXV. Prières dans les hymnes : hymne de Synésius, évêque de Cyrène.

Parmi les prières des saints, il faut mettre dans les premiers rangs les hymnes qu'ils ont composées à la louange de Dieu. L'Eglise d'Occident a adopté celles de saint Ambroise, de Prudence et de beaucoup d'autres, où nous voyons à chaque vers, qu'on demande à Dieu, non le pouvoir, mais l'effet et le secours qui l'attire, comme on voit dans l'hymne de Tierce, où l'on invoque le Saint-Esprit, afin « que la bouche, tous les sens, toute la force de l'âme retentissent d'actions de grâces, que la

¹ P. 633. — ² Joan. vi. p. 642. — ³ P. 643. — ⁴ Ibid. 645.

charité s'allume en nous, et que l'ardeur s'en répande sur le prochain, » ce qu'on termine en disant : « O Père, accordez-le-nous, etc. » On n'a qu'à ouvrir le Bréviaire pour trouver dans toutes les hymnes ces prières, où l'on demande l'effet actuel ; mais les saints d'Orient ne sont pas moins attachés à ces demandes, que ceux d'Occident. Synèse, évêque de Cyrène, a composé au quatrième siècle des hymnes sacrées, dans lesquelles on trouve, avec le tendre d'Anacréon, la sublimité d'Alcée et de Pindare. Mais sans nous arrêter là, il s'agit d'entendre dire à ce poète céleste : « Découvrez-moi la lumière de la sagesse : donnez-moi la grâce d'une vie tranquille : ôtez de mes membres les maladies et l'emportement désordonné de mes passions : chassez ces chiens dévorants de mon âme, de mes prières, de mes actions : donnez à votre suppliant une vie innocente, une vie intellectuelle : gardez mon corps sain et mon esprit pur : donnez-moi les fruits des bonnes œuvres : donnez-moi des paroles véritables, et tout ce qui nourrit l'espérance : accordez, Père céleste, à mon âme d'être unie à la lumière primitive, et qu'y étant une fois unie, elle ne se replonge jamais dans ces ordures terrestres¹ ; » c'est à dire, en d'autres termes : Donnez-moi le commencement, donnez-moi la fin. « Afin, dit-il², que je sois uni à la source de l'âme, donnez, mon Dieu, une telle vie, une vie irrépréhensible à votre poète. »

Mais de peur qu'on ne nous réponde qu'en demandant le commencement il avoit déjà commencé, puisqu'il prioit, il reconnoît la prière même comme un don de Dieu : Accordez, dit-il³, à mon âme, que soigneusement gardée (comme sous la clef) par votre main paternelle, elle vous offre saintement des hymnes intellectuelles avec la sainte assemblée qui règne avec nous ; » et encore⁴ : « Donnez-moi pour compagnie un de vos saints anges, benin dispensateur des prières conçues dans mon âme par une lumière divine. » C'est le secret de la grâce de savoir connoître que lorsque Dieu veut nous exaucer, il inspire premièrement les prières qu'il veut entendre ; et ensuite, quand on lui demande, comme fait ce philosophe chrétien, qu'il nous délivre des vices, et qu'il nous inspire la vertu, on impute tout à sa grâce jusqu'au premier commencement.

XXVI. Hymne de saint Clément d'Alexandrie, et sa doctrine conforme en tout à celle de saint Augustin.

Saint Clément d'Alexandrie est celui qui a donné à Synèse,

¹ Hymn, n. 318. m. 320¹, 329. — ² Ibid. v. 342. — ³ Ibid. m. 334. — Ibid. iv. 340.

au commencement du troisième siècle, le modèle des hymnes sacrées, dans celle qu'il a composée pour Jésus-Christ à la fin de son Pédagogue. Il la commence par cette prière qui conclut ce livre : « Prions, dit-il¹, le Verbe en cette manière : Regardez vos enfants d'un œil propice, divin Pédagogue (conducteur des âmes simples et enfantines.) Fils et Père, qui n'êtes qu'un Seigneur, donnez à ceux qui vous obéissent, d'être remplis de la ressemblance de votre image, et de vous trouver, selon leur pouvoir, un Dieu benin et un juge favorable : faites que tous tant que nous sommes, qui vivons dans votre paix, étant transférés à votre cité immortelle, après avoir traversé les flots que met le péché entre elle et nous (en attendant) nous nous assemblions en tranquillité par votre Esprit saint, pour vous louer et vous rendre grâces nuit et jour jusqu'à la fin de notre vie ; » après quoi il parle ainsi : « Et parce que c'est le Verbe notre conducteur qui nous a menés à son Eglise, et nous a unis à lui (comme ses membres, ainsi qu'il venoit de dire,) nous ferons bien, pendant que nous sommes ici assemblés dans un même lieu, de lui en rendre grâces, et de lui offrir des louanges convenables à ses instructions et à sa conduite. » Son hymne suit ces paroles, et il l'entonne en cette sorte : « Frein des âmes dociles, aile des oiseaux qui n'errent point, vrai gouvernail des enfants remplis de simplicité, assemblez-les pour louer d'une bouche sainte et sincère Jésus-Christ, le conducteur des âmes simples et enfantines. » On voit trois vérités dans tout ce discours de saint Clément d'Alexandrie : la première, que, comme les autres, il demande à Dieu l'effet : la seconde, qu'il rend grâces de l'avoir reçu : la troisième, que cet effet qu'il demande et dont il rend grâces, est premièrement la bonne vie qui nous rend semblables à Dieu, et secondement, les saintes prières, les louanges, les actions de grâces ; puisqu'il veut que Dieu et son Saint-Esprit mettent dans le cœur des fidèles la volonté de s'assembler pour les faire. Car c'est ainsi qu'il les assemble, et par ce mouvement qu'il leur imprime, il commence à former en eux la prière ; puisque chacun prie déjà en particulier, aussitôt qu'il se sent ébranlé pour aller prier en commun.

Et puisque nous sommes tombés sur cette belle prière, pour en mieux prendre l'esprit, nous rapporterons un passage de son auteur sur la prière et la grâce. C'est dans son livre VII des Tapisseries, où il dit que *l'homme spirituel*, dont il y fait la

¹ Pedag. III. p. 195.

peinture γνωσιχώς (c'est toujours ainsi qu'il appelle le parfait chrétien) « demande à Dieu les vrais biens, c'est à dire, les biens de l'âme ¹. » Voilà ce qu'il dit en général, et qui comprend tout, et autant le commencement comme le fin. Pour s'expliquer plus en particulier, il ajoute que « l'action de grâces et la demande qu'on fait à Dieu de la conversion du prochain, est le propre exercice du spirituel ². » On demande donc la conversion du prochain, c'est à dire, comme le démontre saint Augustin, l'actuel commencement de la bonne vie, comme un don venu de Dieu. « On demande, » dit encore saint Clément d'Alexandrie ³, « que ceux qui nous haïssent soient amenés à la pénitence. » C'est par où saint Augustin prouvoit encore que Dieu prévenoit les hommes dans le péché, pour leur inspirer le desir d'en sortir ⁴. C'est par où la pénitence commence. Nous verrons bientôt comment on demande la suite ; mais pour montrer l'efficace de la grâce de la conversion, saint Clément ajoute, « que comme Dieu peut tout, le spirituel obtient tout ce qu'il veut. » Par conséquent, la conversion est regardée en ce lieu comme l'ouvrage d'une grâce toute puissante : le fidèle qui la demande pour un pécheur croit l'avoir reçue pour lui-même, et ne croit pas être converti par une autre grâce que par celle qu'il demande pour les autres. Pour venir à la persévérance, saint Clément ajoute ⁵, « que l'homme spirituel demande la stabilité des biens qu'il possède avec une bonne disposition pour obtenir ce qui lui manque, et la perpétuité de ce qu'il a encore à recevoir ; » à quoi il ajoute ces paroles, qui comprennent tout : « Il demande que les vrais biens, qui sont ceux de l'âme, soient en lui et y demeurent, » ce qui enferme le commencement et la fin ; et un peu après : « Celui qui se convertit de la gentilité » (par la grâce qu'on vient de voir) « demande la foi : celui qui s'élève, qui s'avance à la spiritualité, demande la perfection de la charité, et celui qui est parvenu au degré suprême, demande l'accroissement et la persévérance dans la contemplation, comme les hommes vulgaires demandent la perpétuité de la santé. » Que demande cet homme vulgaire, sinon qu'en effet il se porte toujours bien ? Le spirituel demande de même l'effet d'une perpétuelle santé, ce que ce Père exprime par ces paroles ⁷ : « Il demande » (le vrai chrétien) « de ne jamais déchoir de la vertu ; » et il ajoute que « les deux extrêmes » (le commencement et la fin) « la foi et la charité ne s'enseignent pas, »

¹ Strom. lib. vii. p. 518. — ² P. 519. — ³ Ibid. p. 534. — ⁴ Enchirid. c. xxxii. de don. persev. c. xix. — ⁵ P. 520. — ⁶ Ibid. 521. — ⁷ Ibid. 523.

non qu'en effet on ne les enseigne, puisqu'il les enseigne lui-même dans tout cet endroit; mais parce que selon sa doctrine précédente, il les faut plutôt encore demander à Dieu que les enseigner aux hommes, à qui elles sont inspirées d'en haut, comme il a dit.

Voici encore sur ce sujet, en un autre endroit, quelque chose de bien distinct¹. « Le spirituel demande, premièrement, la rémission de ses péchés, ensuite de ne pécher plus, et enfin, de pouvoir bien faire; » c'est à dire, de le vouloir avec tant de force, qu'il en vienne enfin à l'effet de ne pécher pas, et de persévérer dans la vertu, comme il l'explique dans toute la suite des passages qu'on vient d'entendre.

Il est certain que saint Augustin ne prétend rien davantage. Qui donne tout à la prière, avec saint Clément Alexandrin, c'est à dire, qui lui donne le commencement, le progrès, l'accomplissement actuel, selon saint Augustin, donne tout à la grâce; mais qui donne tout à la grâce, donne tout à la prédestination; puisque pour l'admettre, comme ce saint la vouloit, il ne faut ajouter à la prédication de la grâce, qui donne tous ces bons effets, que la prescience d'un si grand don, et la volonté éternelle de le préparer, ce que personne ne nioit.

XXVII. Prières d'Origène : conformité de sa doctrine avec celle de saint Augustin.

Je rapporterai maintenant quelques prières d'Origène, où il ne fait pas moins voir l'efficacité de la grâce que son maître Clément Alexandrin.

Et d'abord on peut se souvenir de la prière qu'il auroit voulu que saint Pierre eût faite pour prévenir sa chute : « Seigneur, donnez-moi la grâce de ne tomber pas²; » et le reste que nous avons rapporté ailleurs, dont nous avons conclu la nécessité de reconnoître un secours qui auroit effectivement empêché la chute de cet apôtre³. Mais voyons d'autres prières d'Origène.

Il y en a une dans la première homélie sur Ezéchiel, qu'il adresse à l'ange qui présidoit au baptême, en lui disant⁴ : « Venez, ange saint, recevez cet homme que la parole a converti de son ancienne erreur, et le prenant en votre garde, comme un bon médecin, traitez-le bien comme un malade, et instruisez-le : c'est dans l'Eglise un petit enfant qui veut rajeunir dans sa vieil-

¹ Lib. vi. p. 479. — ² Tractat. xxxv. in Joan. — ³ Ci dessus, liv. xi. ch. xx, et suiv. — ⁴ Hom. i. in Ezech. p. 391.

lesse; recevez-le, en lui donnant le baptême de la régénération, et amenez avec vous les autres anges, compagnons de votre ministère, afin que tous ensemble vous instruisiez dans la foi ceux que l'erreur a déçus. » Comment veut-on que cet ange donne le baptême, dont il n'est pas le ministre? si ce n'est en imprimant, sous l'ordre de Dieu, les pensées qui préparent l'homme, et lui obtenant tout ensemble la grâce qui l'amènera actuellement au baptême.

Voici quelque chose de plus fort dans une prière qu'Origène met à la bouche du chrétien ¹ : « Quelque parfait qu'on soit dans la foi, si votre puissance manque, la foi sera réputée pour rien : quand on seroit parfait en pudicité, si l'on n'a pas la pudicité qui vient de vous, ce n'est rien ; si quelqu'un est parfait dans la justice, et dans toutes les autres vertus, et qu'il n'ait pas la justice et toutes les autres vertus qui viennent de vous, tout cela est réputé pour néant. Ainsi que le Sage ne se glorifie pas dans sa sagesse, ni le fort dans sa force ; car ce qui peut donner de la gloire n'est pas nôtre, mais est un don de Dieu : c'est de lui que vient la sagesse, c'est de lui que vient la force et tout le reste. » Et il avoit dit auparavant « que ce qui étoit écrit de la sagesse » (qu'elle venoit de Dieu, comme il est porté en cent endroits, et entre autres très expressément dans l'épître de saint Jacques) « devoit être appliqué à la foi ². » Qui donc ne sent pas, dans cette prière d'Origène, qu'on demande à Dieu la foi, la chasteté, la justice et toutes les vertus, et cela, non seulement dans le pouvoir, mais encore réellement dans l'effet. ne sent rien. Mais il faut encore aller à de plus évidentes démonstrations dans les livres contre Celse.

XXVIII. Autres prières d'Origène, et sa doctrine sur l'efficace de la grâce dans le livre contre Celse.

Quoique je n'y trouve pas des prières aussi expresses pour demander tous les effets de la grâce què celles qu'on vient d'entendre, j'y en trouve qui nous découvre le même fond, surtout en y ajoutant le reste de la doctrine de ce grand ouvrage ; par exemple, lorsqu'il y dit, après avoir achevé le quatrième livre ³ : « je prie Dieu qu'il nous donne par son Fils, qui est sa parole, sa sagesse, sa vérité et sa justice, que le cinquième (livre) ait un bon commencement et une bonne fin pour l'utilité du lecteur, par la descente de son Verbe dans notre âme ; » et dans

¹ In Matth. c. XIII. t. II. p. 9. — ² Jac. I. 5. — ³ Lib. IV in. fin. p. 230.

le commencement du huitième livre ¹ : « Je prie Dieu et son Verbe de venir à mon secours dans le dessein que je me propose de réfuter puissamment les mensonges de Celse : je le prie donc, encore un coup, de me donner un puissant et véritable discours, et son Verbe puissant et fort dans la guerre contre la malice. » C'est ainsi que devoit prier un homme qui écrivoit pour la défense de la religion persécutée. Jésus-Christ a promis à ceux qui parleroient pour elle, une bouche et une sagesse à laquelle leurs ennemis ne résisteront pas. C'est cette force que demandoit Origène. C'est Dieu qui envoie du ciel les bonnes pensées dont on compose un bon livre ; mais elle vient inutilement si l'on n'en fait un bon choix, et si l'on ne choisit encore des expressions convenables. Qu'y a-t-il qu'on fasse plus par son libre arbitre, que ce choix des sentiments et des expressions ? et toutefois c'est ce qu'Origène demandoit à Dieu, lorsqu'il demandoit la grâce de faire un bon livre, un livre utile et puissant pour convaincre l'erreur. Il demandoit l'application et l'attention nécessaires pour cet ouvrage, quoiqu'il n'y ait rien qui dépende plus du libre arbitre que cela ; et dans de semblables ouvrages qu'il se proposoit encore, il se promettoit de ne rien dire que *ce que lui suggérerait le Père de la vérité* ².

Il ne faut pas toujours répéter que c'est l'effet qu'on demande, en demandant de telles grâces. Les paroles d'Origène le montrent assez ; et c'est pourquoi, en général, il prouve la grâce qui donne l'effet par la conversion actuelle du monde, si soudainement changée par la prédication de l'Evangile, encore qu'elle ne fût soutenue ni par l'art de la rhétorique, ni par la dialectique, ni par aucun artifice de la Grèce ³. Il infère d'un si grand effet, qu'il y avoit dans la parole de Jésus-Christ et des apôtres, « une puissance cachée, une divinité, une vertu, » qui opéroit dans les cœurs un si merveilleux et si soudain « assujettissement » à la vérité : ce qui, dit-il, est l'effet de cette promesse de Jésus-Christ : « Je vous ferai des pêcheurs d'hommes ⁴, » et il n'a pu l'accomplir que « par une puissance divine, » à laquelle il rapporte cet oracle de David : « Dieu donnera la parole à ceux qui évangélisent avec beaucoup de vertu ⁵. »

Et pour montrer l'efficace invincible de la parole et de la grâce qui l'accompagnoit, il dit qu'elle est de « nature à n'être

¹ Lib. VIII. p. 380. — ² Ibid. in fine. — ³ Ibid. II. p. 48, 49. —

⁴ Matth. IV. 19. — ⁵ Ps. LXVII. 12.

pas empêchée ; » et c'est pourquoi , continue-il , « elle a tout vaincu , malgré la résistance universelle des puissances , dans les villes et dans les bourgs , parce qu'elle est plus forte que tous ses adversaires.

Pour prouver la même efficace , il enseigne que Dieu a ouvert dans les hommes , « non les oreilles sensibles ; mais , » dit-il ¹, « ces excellentes oreilles. τα χρειττονα ὦτα, que le Sage appelle des oreilles écoutantes , » que Dieu donne à qui il lui plaît : « *Aurem audientem Dominus fecit* ², ces oreilles. » dit Origène. « où est reçue cette voix qui n'est ouïe que de ceux que Dieu veut qui l'entendent. »

Cette voix , continue-t-il ³, est si efficace , que par elle Jésus-Christ « a surmonté tous les obstacles qu'on opposoit » à sa doctrine , « ce qu'il faisoit pendant sa vie , et ce qu'il fait encore à présent , parce qu'il est la puissance et la sagesse de Dieu. » Et pour montrer qu'il ne faut attribuer qu'à une grâce toute puissante ces effets de la prédication , il compare à Jésus-Christ un Simon et un Dosithée ⁴, « qui sont demeurés sans suite , et à qui dans toute la terre il n'est resté aucun disciple , encore qu'on ne fût pas obligé de soutenir la mort pour maintenir leur doctrine : » au lieu que les disciples de Jésus-Christ , exposés pour soutenir son Evangile aux dernières extrémités , sont demeurés fermes , et sa grâce a surmonté tous les obstacles.

Il faut toujours se souvenir que ces obstacles à la doctrine de Jésus-Christ , étoient dans le libre arbitre de l'homme , dont il falloit par conséquent qu'il se rendit maître par la puissance de sa grâce , et aussi à cause qu'il a voulu que la loi cessât , et que l'Evangile fût établi : « La loi a été ôtée entièrement : les chrétiens , malgré tous les obstacles , se sont accrus jusqu'à une si prodigieuse multitude : il leur a donné la confiance de parler sans crainte *παρρησίαν* : et parce qu'il plaisoit à Dieu que les gentils profitassent de la prédication , tous les desseins des hommes qui lui résistoient sont demeurés inutiles , et plus les rois se sont efforcés à opprimer les fidèles , plus le nombre s'en est augmenté de jour en jour. »

¹ Lib. II, p. 105. — ² Prov. xx. 12. — ³ Orig. ibid. p. 110. — ⁴ Lib. VI, p. 282.

XXIX. Dieu fait ce qu'il veut dans les bons et dans les mauvais : beau passage d'Origène, pour montrer que Dieu tenoit en bride les persécuteurs.

La puissance de Dieu à régir et à conduire où il veut le libre arbitre de l'homme, s'est montrée si grande dans la prédication de l'Evangile, qu'elle agissoit non seulement sur les chrétiens, mais encore sur les infidèles : Dieu, dit-il ¹, tient en bride dans les temps qu'il faut, les persécuteurs du nom chrétien : *quand il veut*, ils ne font mourir qu'un petit nombre de chrétiens, Dieu ne leur permettant pas d'exterminer entièrement la race fidèle. Car il falloit qu'elle subsistât et qu'elle remplît tout l'univers ; et pour donner aux fidèles plus infirmes le temps de respirer, il a dissipé tous les conseils de leurs ennemis ; en sorte que ni les rois, ni les gouverneurs des provinces, ni les peuples n'ont pu s'emporter contre eux au delà de ce que Dieu leur permettoit. C'est pourquoi, *ajoute Origène* ², toutes les fois que le tentateur reçoit, par la permission de Dieu, la puissance de nous persécuter, nous sommes persécutés, et toutes les fois que Dieu ne veut pas que nous souffrions de tels maux, par une merveille surprenante, nous vivons en paix au milieu du monde ennemi, et nous mettons notre confiance en celui qui dit : *Ayez courage j'ai vaincu le monde.* » La suite de ce passage n'est pas moins belle ; mais on ne peut pas tout rapporter, et ceci suffit pour démontrer, par un auteur qu'on accuse de trop donner au libre arbitre, que Dieu peut tout pour le contenir, et qu'il opère ce qui lui plaît, non seulement dans ses fidèles pour leur faire faire le bien, mais encore dans ses ennemis pour les empêcher de faire le mal qu'ils voudroient.

XXX. Grande puissance de la doctrine et de la grâce de Jésus-Christ, comment démontrée et expliquée par Origène.

Ce docte auteur nous fait voir encore la grande puissance de la doctrine et de la grâce de Jésus-Christ, lorsqu'il enseigne que « la prédication prévaudra un jour sur toute la nature raisonnable, et changera l'homme en sa propre perfection ; » dont il rend cette raison ³ : « Qu'il n'y a point dans les âmes de maladies incurables, ni aucun vice que le Verbe ne puisse guérir ; car il n'y a point de malignité ni de mauvaises disposition si puissante en l'homme, que le Verbe ne soit encore plus

¹ Lib. III. p. 116. — ² Ibid. VIII. p. 424. — ³ Ibid. 425.

puissant, en appliquant à chacun selon qu'il plaît à Dieu, le remède dont l'effet et le succès est d'ôter les vices. »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage, c'est qu'il y fait mention expresse du libre arbitre de l'homme ; ce qui ne sert à montrer que lorsqu'il est prévenu de cette manière que Dieu sait, il n'empêche point l'effet de la grâce ; et comme dit saint Augustin, que lorsque Dieu veut guérir, nul libre arbitre ne lui résiste. Origène n'en a pas dit moins, et le principe d'où il infère cette conséquence, est qu'il y a dans le Verbe une vertu médicinale infinie ¹, « par laquelle il a guéri, dès qu'il a été dans le monde, non seulement la lèpre vulgaire par un attouchement sensible, mais encore une autre lèpre, » c'est à dire, celle des vices, « par un attouchement vraiment divin, » sans doute aussi efficace et d'un secours aussi infailible, que celui dont il guérissoit la lèpre du corps.

Il a appliqué aux hommes ce divin remède par la prédication de ses apôtres dans laquelle il y avoit une « démonstration de la vérité qui leur étoit divinement donnée, et qui les rendoit dignes de croyance par l'esprit et par la puissance qui accompagnoient leur parole. C'est pourquoi elle couroit vite et rapidement, ou plutôt le Verbe de Dieu changeoit par eux plusieurs hommes, qui étoient nés dans le péché et pleins de mauvaises habitudes, que les hommes n'auroient pas changées par quelque supplice que ce fût ; mais le Verbe de Dieu les a changés, les formant et les refaisant, ou les refondant selon son bon plaisir ². » Voilà encore une fois ce qu'enseigne sur l'efficacité de la grâce un homme que M. Simon oppose à saint Augustin, comme le défenseur du libre arbitre. Que ce soit lui qui parle ainsi, selon son propre sentiment, ou comme quelques uns l'aiment mieux, que ce soit l'esprit de l'Eglise et de la tradition qui l'entraîne, pour ainsi parler, à dire de choses au dessus de son propre esprit, la preuve de la vérité n'en est pas moins constante, et peut-être est-elle encore plus forte dans cette dernière présupposition.

XXXI. Que cette grâce reconnue par Origène est prévenante, et quel rapport elle a avec la prière.

Il ne reste plus qu'à démontrer que cette grâce qu'on voit déjà si efficace est encore prévenante ; mais c'est de quoi Origène ne nous permet pas de douter, lorsqu'il dit ³, « que la

¹ Lib. I. p. 37. — ² Ibid. III. p. 152. — ³ Ibid. VII. p. 360.

nature humaine n'est pas suffisante à chercher Dieu en quelque façon que ce soit, et à le nommer même, si elle n'est aidée de celui-là même qu'elle cherche. » Nous cherchons donc, mais inutilement, si celui que nous cherchons ne nous aide; c'est à dire ne nous cherche le premier; ce qui fait dire au même Origène, dans son livre de la Prière, que la grâce nous prévient, lorsqu'en étant venu à l'explication de cette demande de l'Oraison dominicale : « votre volonté soit faite, en la terre comme au ciel, » il parle ainsi ¹ : « Si nous sommes encore terre à cause de nos péchés, nous prions que l'efficace de la divine volonté s'étende jusqu'à nous pour nous corriger, de même qu'elle a prévenu ceux qui avant nous ont été faits et sont ciel, (*par leur attachement aux choses célestes*); que si nous avons déjà (*en quelque sorte*) cessé d'être terre, et que Dieu nous répute ciel, nous prions que dans ce qui reste encore de plus mauvais, la volonté de Dieu soit accomplie dans la terre, comme dans le ciel, afin que tout ce qu'il y a de terrestre devienne ciel; en sorte que la terre ne soit plus, mais que tout soit ciel en nous. » On voit donc, non seulement que la grâce fait tout en nous par son efficace, mais encore en particulier qu'elle a prévenu ceux dont les desirs sont déjà attachés au ciel, et qu'elle ne cesse d'opérer qu'ils s'y attachent encore davantage.

Cette force de la grâce prévenante paroît encore dans ce bel endroit sur saint Luc ² : « Qui de nous n'a pas été insensé? et maintenant, par la divine miséricorde, nous avons l'intelligence et desirons Dieu avec ardeur : qui de nous n'a pas été incrédule? et maintenant par Jésus-Christ nous avons et suivons la justice : qui de nous n'a pas été errant et vagabond? et maintenant par l'avènement de notre Sauveur, nous sommes imperturbables et ne souffrons plus d'agitations, mais nous marchons dans la bonne voie, par celui qui dit : Je suis la voie. » Nous sommes donc prévenus, puisqu'on nous prend dans l'erreur et dans le péché, pour nous transférer à la grâce.

Il confirme ce qu'il avance par l'exemple des catéchumènes : « Qui, dit-il ³, ô catéchumènes, vous a assemblés dans l'Eglise? qui vous a fait quitter vos maisons pour cette sainte assemblée? Nous n'avons point été vous chercher de porte en porte, mais le Père tout puissant, par sa vertu invisible, a excité cette ardeur dans ceux qu'il en a crus dignes, et vous a entraînés ici

¹ Explicat. Or. Dom. n. 15. pag. 85. quest. 103. — ² Hom. VII. t. II. pag. 138. — ³ Ibid.

comme par force, malgré les doutes qui s'élevoient dans vos esprits. »

Il ne faut point s'étonner de ce mot de *dignes* ; car nous verrons et bientôt, et par Origène même ¹, que ceux qui sont *dignes*, c'est Dieu qui les a faits *dignes* auparavant ; et dès ici, nous voyons que ceux qu'il suppose *dignes* ne l'étoient pas au commencement, puisqu'ils étoient dans l'égarement et dans l'incrédulité.

S'il y a quelque chose en nous par où nous puissions nous rendre dignes de Dieu, c'est sans doute la prière : « Mais, dit Origène ², elle n'est point en nous comme de nous-mêmes ; c'est le Saint-Esprit, qui voyant que nous ne savons ce que nous devons demander, commence en nous la prière que notre esprit suit : semblable à un maître qui, voulant instruire un enfant, prononce la première lettre qu'il faut répéter après lui. Ainsi agit ce maître céleste dans la prière : il commence et nous suivons : il nous présente les gémissements par où nous apprenons nous-mêmes à gémir ; et il ne dédaigne pas d'être notre guide dans le voyage ; » c'est à dire, bien assurément, que c'est lui qui marche devant et qui nous conduit, ce qui est aussi ce qu'Origène avoit entrepris de prouver.

Il donne tant à la prière, dans l'endroit où nous avons vu que l'Evangile prévaudra un jour par toute la terre, qu'en invitant les Romains à s'y soumettre, il les assure qu'en le faisant « ils seront victorieux par la prière, et que protégés par la puissance de Dieu, ils n'auront plus de guerre ³ ; ce qui ne se peut, sans que Dieu tourne les cœurs à la paix, d'où il prend occasion de leur adresser ces paroles ⁴ : « Vous ne devez pas mépriser la milice des chrétiens, qui gardant à Dieu leurs mains pures, combattent par leurs prières contre ceux qui s'opposent aux justes desseins de l'empereur et de ses soldats, afin que Dieu les détruise ; c'est pourquoi, poursuit-il, renversant par nos prières les démons qui émeuvent les guerres et excitent les violateurs des serments et les perturbateurs de la paix, nous rendons un plus grand service à l'empereur que ceux qui portent les armes sous ses ordres. » Par où il montre toujours que tout cède à la puissance de Dieu qu'on invoque par la prière ; puisqu'elle tient en bride les démons, et empêche leurs instigations de prévaloir sur la volonté des hommes.

¹ Cont. Cels. lib. III. — ² Ad Rom. c. VII. l. VII. p. 370, 371. — ³ Lib. VIII, p. 424. — ⁴ Ibid. 427.

XXXII. Prière de saint Grégoire de Nazianze, rapportée par saint Augustin.

La prière de saint Grégoire de Nazianze, dont je vais parler après saint Augustin, n'est pas une prière directe, mais elle n'en fait pas voir pour cela moins clairement l'efficacité de la prière et de la grâce. Ce grand homme parle en cette sorte aux ennemis de la divinité du Saint-Esprit : « Confessez que la Trinité est une seule nature, et nous prions le Saint-Esprit qu'il vous donne de l'appeler Dieu. Il vous le donnera, j'en suis certain : celui qui vous a donné le premier, vous donnera le second ¹. » S'il vous donne de le croire Dieu, il vous donnera de l'appeler tel, ou comme l'interprète saint Augustin ², « s'il vous donne de le croire, il vous donnera de le confesser. »

Il paroît, par ce passage, qu'on demande à Dieu la conversion actuelle des hérétiques, et non seulement le commencement, mais encore la perfection ; d'où saint Augustin conclut, que ce Père, comme les autres, et comme saint Cyprien, a tout donné à la grâce.

XXXIII. Prière de Guillaume, abbé de Saint-Arnoul de Metz.

Pour montrer l'uniformité et la continuité de la doctrine, joignons à ces prières des anciens docteurs de l'Eglise orientale, cette prière d'un saint abbé latin du XI^e siècle ; c'est le vénérable Guillaume, abbé de Saint-Arnoul de Metz, dont l'humble et savant P. Mabillon nous a rapporté dans le premier tome de ses *Analecetes* ³, cette oraison qu'il faisoit le jour de saint Augustin, avant la messe : « Je vous prie, Seigneur, de me donner, par les intercessions et les mérites de ce saint, ce que je ne pourrois obtenir par les miens, qui est que sur la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, je pense ce qu'il a pensé, je sache ce qu'il a su, j'entende ce qu'il a entendu, je croie ce qu'il a cru, j'aime ce qu'il a aimé, je prêche ce qu'il a prêché ; » et un peu après : « Je vous prie, ne permettez pas que je sois saisi de frayeur au jour de ma mort, mais faites plutôt que je vive, de sorte qu'il me soit utile et profitable de desirer d'être dégagé de ce corps mortel, et d'être avec Jésus-Christ, » et enfin : « Tout est, Seigneur, en votre puissance, et personne ne peut résister à votre volonté : si vous vous résolvez de nous sauver, aussitôt nous serons délivrés. » Toutes ces paroles por-

¹ Aug. lib. de don. persever. n. 49. Greg. Naz. Or. XLIV. p. 710. — ² Aug. ibid. — ³ Anal. t. I. p. 281.

lent, et sont prononcées pour expliquer que le fruit, que ce saint abbé tiroit de sa dévotion pour saint Augustin, étoit principalement celui de mettre, selon sa doctrine et à son exemple, toute l'espérance de son salut en cette grâce qui peut tout et donne tout. Il faudroit transcrire tous les écrits des saints, si l'on vouloit rapporter toutes les prières semblables.

XXXIV. Que saint Augustin prouve par la doctrine précédente, que les anciens docteurs ont reconnu la prédestination : ce qu'il répond aux passages où ils l'attribuoient à la prescience.

Saint Augustin qui a vu, dans les anciens docteurs de l'Eglise, cette doctrine sur la prévention efficace et toute puissante de la grâce ¹, dans chaque action de piété, depuis le commencement jusqu'à la fin de la vie, en a conclu que ces saints, par exemple, saint Cyprien, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise avoient enseigné la même doctrine que lui sur la prédestination; car encore qu'ils ne la nommassent pas dans les passages qu'il en rapportoit, c'étoit assez dans le fond qu'ils reconnussent cette grâce qui donnoit l'effet, et non seulement le commencement, mais encore la persévérance, pour conclure qu'ils donnoient tout à la prédestination, dès qu'ils donnoient tout à la grâce.

Sur ce fondement, il ne s'étonna jamais de ce qu'on lui ob-jectoit des anciens. On lui disoit qu'ils mettoient une prédestination fondée sur la prescience; mais il répondoit que cela étoit très véritable ². Lui-même, dans cette célèbre définition de la prédestination qui n'est ignorée de personne, faisoit marcher la prescience la première. « La prédestination est, disoit-il ³, la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont certainement délivrés tous ceux qui le sont. » C'est donc premièrement une prescience, et c'est dans la suite la préparation d'une grâce actuellement et certainement délivrante à l'égard de tous les élus. Selon cette définition, il n'excluoit pas de la prédestination la prescience de nos bonnes œuvres, pourvu qu'on vît par nos bonnes œuvres étoient aussi celles de Dieu, par l'effet certain de la grâce qu'il préparoit pour les faire; et c'est pourquoi, en un autre endroit, il enseigne que *prédestiner*, en Dieu, *n'est autre chose que de prévoir ce qu'il veut faire* dans les hommes; ce qui emporte la prescience de leurs bonnes œuvres; mais comme enfermées dans la préparation de sa grâce, et en cette qualité,

¹ Ang. de don. pers. c. XIX, XX. — ² De don. persev. c. XVIII — ³ Ibid.

œuvres de Dieu de la façon particulière qu'on vient d'expliquer. C'est ce qu'il explique encore ailleurs, plus clairement par ces mots : « En Dieu prédestiner, dit-il ¹, n'est autre chose que d'avoir disposé ses œuvres futures dans sa prescience, qui ne peut ni se tromper, ni être changée. » Quand il dispose ses œuvres futures, il dispose en même temps les nôtres qui y sont comprises; et ainsi, la prescience de nos œuvres, comme opérées de Dieu même par des moyens infaillibles, fait la première partie de la prédestination.

Il prouve même, par un passage de saint Paul ², que la prédestination est appelée prescience. *Dieu*, dit l'Apôtre ³, *n'a pas rejeté son peuple qu'il a connu dans sa prescience*. Saint Augustin démontre, par toute la suite, que ce peuple prévu de Dieu, est le peuple prédestiné qu'il a prévu qu'il formeroit par l'effet certain de sa grâce; et ce Père conclut de là ⁴, « que si quelques interprètes de l'Ecriture, en parlant de la vocation des élus, l'ont appelée une prescience, ils ont entendu par là la prédestination elle-même, et ont mieux aimé se servir du terme de prescience, parce qu'il étoit plus intelligible, et que d'ailleurs il ne répugnoit pas, mais plutôt qu'il convenoit parfaitement à la doctrine de la prédestination de la grâce. »

Voilà donc un beau dénouement de saint Augustin sur la doctrine des anciens. Un grand nombre d'eux, et Clément Alexandrin, autant et plus que les autres, ont dit que *la prédestination étoit fondée sur la prescience* ⁵, et encore sur la prescience de nos bonnes œuvres futures. Si c'est une prescience de nos bonnes œuvres, que nous devons faire, sans que Dieu nous y inclinât par des moyens infaillibles, ils sont contraires à saint Augustin; mais si c'est une prescience de nos bonnes œuvres, comme faites par des moyens infaillibles préparés par Dieu, c'est précisément et rien plus que demande ce Père. Or, est-il que, visiblement, ils entendent que nos bonnes œuvres sont prévues de Dieu, comme devant être faites par des moyens infaillibles préparés de Dieu, comme il a été démontré par leurs prières et par celles de l'Eglise; par conséquent la prescience qu'ils ont établie, loin de répugner à saint Augustin et à la prédestination qu'il a établie, y est parfaitement conforme.

¹ De don. persev. c. XVII. — ² Ibid. XVIII. — ³ Rom. XI. 2. — ⁴ Ibid. —

⁵ Lib. v. Strom. p. 470.

XXV. Que la coopération du libre arbitre avec la grâce, que demandent les anciens docteurs, n'empêche pas la parfaite conformité de leur doctrine avec celle de saint Augustin.

On objecte qu'ils ont dit souvent, et saint Clément d'Alexandrie entre les autres ¹, qu'il falloit coopérer par le libre arbitre avec cette grâce, et que comme libres, nous devions être sauvés de nous-mêmes. Il est vrai, il l'a dit ainsi dans les endroits mêmes que j'ai cités, et il l'a dû dire; et saint Augustin l'a dit aussi, lorsqu'il répète cent fois que dans les touches les plus efficaces de la grâce, c'est à notre propre volonté à consentir ou à ne consentir pas. Mais il a dit en même temps, que c'est en cela que paroît la toute puissance de la grâce, qu'elle incline le libre arbitre où il lui plaît, en le laissant libre arbitre; ce qu'il prouve principalement par la prière, puisqu'on y demande à Dieu l'effet même du libre arbitre et son exercice, comme une chose qu'il doit opérer par des moyens infaillibles. Or, est-il que les autres docteurs disent précisément la même chose et font des prières où ces moyens infaillibles de fléchir les cœurs, que saint Augustin enseignoit, sont expressément contenus, puisqu'ils y sont demandés, comme on l'a vu, par tous les exemples des prières, tant publiques que particulières, et en dernier lieu par celles de saint Clément d'Alexandrie. Par conséquent ils sont tous d'accord avec saint Augustin, et ce Père a raison de dire que la prière les concilie tous dans une seule et même doctrine.

XXXVI. En quel sens on dit que la grâce est donnée à ceux qui en sont dignes, et qu'en cela les anciens ne disent rien autre chose que ce qu'a dit saint Augustin.

On objecte enfin, que les anciens disent, et saint Clément d'Alexandrie, comme les autres, encore dans les endroits que j'ai allégués, que dans la distribution de la grâce, Dieu la donne à ceux *qu'il en trouve dignes*, ou, ce qui est la même chose, à ceux *qu'il y trouve propres et disposés à la recevoir* ²; ce qui semble dire qu'elle est prévenue par les mérites des hommes, contre la doctrine expresse de saint Augustin. Mais ce Père a encore dénoué cette difficulté. L'inconvénient, dit-il ³, n'est pas d'assurer que Dieu donne la grâce à ceux qui en sont dignes.

¹ Lib. VI. p. 477. Lib. VII. p. 519. — ² Ibid. VII. pag. 519, 526. — ³ De præd. SS. c. x. p. 622.

et qui y sont propres, mais à ne savoir pas par où ils le sont : Dieu donne la vie éternelle à ceux qui en sont dignes : cela est certain et de la foi, car il ne la donne qu'au mérite; mais il reste à examiner qui les en fait dignes. Si vous dites que c'est une grâce si divinement préparée, qu'elle les convertit actuellement, et les rend actuellement féconds en bonnes œuvres, saint Augustin est content et n'en veut pas davantage. Or, est-il, encore une fois, que tous les docteurs ont reconnu cette grâce et l'ont demandée, et chacun en particulier et tous avec toute l'Eglise, comme on a vu; et saint Clément d'Alexandrie, qui vient de nous dire que Dieu accorde la grâce à ceux *qu'il y trouve propres et disposés à la recevoir*¹, nous a dit que cette bonne disposition est une des choses qu'on demande à Dieu. Origène, son disciple, a enseigné la même doctrine, lorsqu'il dit que Dieu se donne à la vérité à ceux qui *sont dignes de lui, mais en même temps aussi qu'il les en rend dignes*². Saint Ephrem dit souvent que Dieu aime ceux qui en sont dignes. Nous avons vu qu'il dit aussi que c'est la grâce qui les en fait dignes. Ils ne sont donc pas contraires à saint Augustin, et il a dit avec eux, sans difficulté, que Dieu distribue sa grâce à ceux qu'il en juge dignes. « Mais il reste, dit-il³, à examiner comment ils en ont été faits dignes; les uns disent que c'est par leur propre volonté, et nous disons que c'est par la grâce et la prédestination divine. »

C'est ce qu'il dit ailleurs en d'autres termes : *La vie éternelle est une grâce*⁴, cela est certain, puisque ce sont là les propres paroles de saint Paul; mais il ne laisse pas d'être véritable que Dieu ne la donne qu'à ceux qui la méritent; c'est à dire, en d'autres paroles, à ceux qui en sont dignes. Mais si elle est donnée au mérite, comment donc est-elle une grâce, « sinon à cause que les mérites auxquels elle est donnée, nous sont eux-mêmes donnés ? Voilà donc comment on est digne, voilà comment on mérite d'une dignité et d'un mérite qui sont eux-mêmes donnés par celui qui donne tout.

Conformément à cette doctrine, l'Eglise dans ses prières, où nous avons vu que sa foi nous est déclarée, n'hésite pas à reconnaître que nous sommes dignes de la grâce de Dieu, mais c'est en disant que lui-même nous en rend dignes. « Nous vous prions, Seigneur, que cette hostie salutaire nous fasse dignes de votre protection : *Tua nos protectione dignos efficiat.* » Ailleurs :

¹ Clem. Alex. ibid. 520. — ² Lib. III. cont. Cels. p. 141. — ³ De præd. SS. c. x. — ⁴ Epist. ad Sixt. jam cit.

« Faites-nous dignes de votre grâce , des dons célestes , de la participation de vos saints mystères , etc. Rendez-nous propres à en recevoir l'effet , etc. » Voilà ce qu'on trouve en cent endroits dans les prières de l'Eglise latine. L'Eglise grecque répond à ce sentiment : « Faites-nous dignes , dit-elle ¹, de chanter l'hymne des séraphins , d'approcher de votre autel : faites-nous-y propres ; » et dans la messe de saint Jacques ² : *Faites-nous dignes du sacerdoce , faites-nous dignes de dire : Notre Père , qui êtes dans les cieux , etc.* Dans celle de saint Mare , dans celle de saint Basile ³, la même chose de mot à mot ; et encore : *Rendez-nous propres au sacerdoce : rendez-moi propre à me présenter à votre autel.* Dans celle de saint Chrysostôme ⁴, les mêmes paroles ; et encore : *Faites-nous dignes de vous offrir ce sacrifice : faites-nous propres à vous invoquer en tout temps et en tout lieu ;* par où l'on demande en termes formels la grâce de prier ; et enfin ⁵ : *Nous vous rendons grâce de nous avoir faits dignes d'approcher de votre autel.* Nous sommes donc dignes ; mais c'est Dieu qui nous le fait. Je dis plus : nous nous faisons dignes ; mais c'est Dieu qui nous accorde la grâce de nous faire dignes ; ce que la messe de saint Basile explique en cette sorte ⁶ : *O Dieu qui nous avez remplis des délices (de votre table) , accordez-nous que nous nous en rendions dignes.* Il ne faut donc plus opposer l'Eglise grecque à la latine , les Pères grecs à saint Augustin et aux Latins : les deux Eglises sont comme deux chœurs parfaitement accordants , où , en différent langage , mais avec un même esprit , on célèbre également la prévention et l'efficace de la grâce.

XXXVII. En quel sens saint Augustin a condamné la proposition de Pélage
la grâce est donnée aux dignes.

Il est vrai que saint Augustin blâme , dans la bouche de Pélage , cette façon de parler : *La grâce est donnée à ceux qui en sont dignes* , comme contraire à la prévention gratuite de la grâce ; mais cet hérésiarque avançoit indistinctement la proposition « de toutes les grâces : *donare Deum ei qui fuerit dignus omnes gratias* : Dieu donne toutes les grâces à celui qui en est digne ⁷. Ce n'étoit pas ainsi qu'il falloit parler. *Le mérite de la volonté précède*, dit saint Augustin ⁸, *quelques dons de Dieu , mais non pas tous.* Ainsi il falloit user de distinction , et non

¹ P. 3, 11. — ² Ibid. 31, 38. — ³ Ibid. 56, 46, 47. — ⁴ Ibid. 72, 74. — ⁵ Ibid. 78. — ⁶ Ibid. 58. — ⁷ De Gestis Pelag. c. xiv. n. 33. — ⁸ Enchirid. n. 32.

pas insinuer, comme Pélage, *qu'on pouvoit se rendre digne de toutes les grâces*. Quand saint Paul dit : « J'ai bien combattu, etc., et la couronne de justice m'est réservée, que Dieu, ce juste juge me rendra. Sans doute, dit saint Augustin ¹, cette couronne est donnée à un homme qui en étoit digne, et ne pouvoit être donnée (par ce juste juge), à quelqu'un qui ne le fût pas; » et encore après ² : « La récompense étoit due à un apôtre qui en étoit digne, ce qu'il répète cent fois; mais pour celail ne s'ensuit pas que, comme disoit Pélage, *toutes les grâces*, ou que la grâce indéliniment et absolument ne fût donnée qu'à ceux qui en étoient dignes; puisque « s'il y en avoit qui fussent données à ceux qui en étoient dignes, comme la couronne de justice à saint Paul, la grâce lui avoit été donnée auparavant, encore qu'il en fût indigne, lui ayant été donnée pendant qu'il étoit encore persécuteur.

XXXVIII. En quel sens on prévient Dieu, et on en est prévenu.

Selon cette règle, il est certain qu'on prévient Dieu par rapport à certaines grâces; et ce n'est pas là une question; puisque même le Psalmiste a dit : *Prévenons sa face par une humble confession* ³ de nos péchés ou de ses louanges. Quand on demande, quand on frappe, quand on cherche, selon la parole de Jésus-Christ ⁴, afin qu'il nous soit donné, qu'il nous soit ouvert, que nous trouvions, il est sans doute qu'on prévient Dieu; mais il n'en est pas moins assuré qu'on en est aussi prévenu. Car premièrement, il ne faut pas croire que Dieu ne donne ses grâces qu'à ceux qui l'en prient. Il est libéral par lui-même, dit saint Clément d'Alexandrie ⁵, et *il prévient les prières*. Or, le cas où il les prévient le plus clairement, c'est sans doute lorsqu'il les inspire. La prière est un bien de l'âme, c'est à dire *un de ces vrais biens* dont Dieu est l'auteur, selon ce Père, comme on l'a vu. *La foi même est celle qui prie*, dit-il encore; or, c'est Dieu qui donne la foi, et c'est à lui qu'il nous a dit que *nous devons la demander*. Saint Augustin ne parle pas autrement. C'est Dieu, dit encore saint Clément ⁶, « qui envoie du ciel l'intelligence, que David aussi lui demande, en lui disant : *Je suis votre serviteur, faites que j'entende* : » d'où ce Père conclut aussi, que *l'intelligence vient de Dieu* ⁷. La foi en vient donc, puisque c'est de la foi que vient toute l'intelligence

¹ Enchirid. n. 35. — ² Ibid. n. 36. — ³ Ps. xciv. 2. — ⁴ Math. vii. 7. — ⁵ Pag. 520, 521. — ⁶ Lib. vi. p. 465. — ⁷ Ibid. p. 499.

du chrétien. Enfin, nous avons vu dans le même Père, qu'on demande à Dieu la justice; or, nul ne la demande ni ne la désire, que celui qui en a déjà un commencement; mais ce commencement ne lui peut venir que de celui à qui il demande le reste. Ainsi la prière est une preuve que Dieu est auteur de tout bien, et de la prière même, dont aussi nous avons vu qu'on attribue à la grâce l'effet actuel.

Ainsi à divers égards nous prévenons Dieu, et nous en sommes prévenus. Selon ce que nous sentons, c'est nous qui prévenons Dieu : selon ce que nous enseigne la foi, Dieu nous prévient par ces occultes dispositions qu'il met dans les cœurs. C'est pourquoi les anciens, qui ont précédé saint Augustin, ont raison de dire, tantôt que Dieu nous prévient, et tantôt que nous le prévenons; et tout cela n'est autre chose que ce que le même saint Augustin a développé plus distinctement par ces paroles ¹ : « *Il faut tout donner à Dieu*, parce que c'est lui qui prépare la volonté pour lui donner son secours, et qui continue à l'aider encore après l'avoir préparée; et *præparat adjuvandam*, et *adjuvat præparatam*; car la bonne volonté de l'homme précède plusieurs dons de Dieu, mais non pas tous : et il la faut mettre elle-même parmi les dons qu'elle ne précède pas; car nous lisons l'un et l'autre : *Sa miséricorde nous prévient* ², et *sa miséricorde me suit* ³. Il prévient celui qui ne veut pas encore le bien, afin qu'il le veuille, et quand il le veut, Dieu le suit, afin qu'il ne le veuille pas inutilement. Car, pourquoi est-ce qu'on nous avertit de prier pour nos ennemis, qui sans doute n'ont pas encore la bonne volonté (puisqu'ils nous haïssent), si ce n'est afin que Dieu commence à l'opérer en eux? et pourquoi nous avertit-on de demander afin de recevoir, si ce n'est afin qu'en effet Dieu nous donne ce que nous voulons, après nous avoir donné un bon vouloir? Nous prions donc pour nos ennemis, afin que la miséricorde de Dieu les prévienne, comme elle nous a prévenus, et nous prions pour nous-mêmes, qui avons déjà été prévenus, que la miséricorde de Dieu nous suive sans nous abandonner jamais. »

XXXIX. Que par les solutions qu'on vient de voir, saint Augustin démontre la parfaite conformité de la doctrine des anciens avec la sienne, qui étoit celle de l'Eglise.

Par ces solides dénouements de saint Augustin aux passages qu'on lui objectoit des anciens Pères, il concilioit leurs senti-

¹ Enchirid. c. xxxii. — ² Ps. LVIII. 11. — ³ Ps. XXII. 6.

ments avec les siens, qui étoient ceux de l'Eglise, et il faisoit voir qu'ils enseignoient la prédestination comme lui ¹. Saint Cyprien l'enseignoit, lorsqu'il disoit, que « Dieu donnoit le commencement de la foi, qu'il donnoit la persévérance, qu'il lui falloit tout donner, et ne nous glorifier de rien du tout, parce que nous n'avions rien à nous ², « à cause que tout le bien, et celui même que nous faisons, nous venoit de Dieu. Saint Ambroise l'enseignoit, lorsqu'il disoit, que « nous n'avions pas notre cœur ni nos pensées en notre puissance ³ : que s'il vouloit il feroit dévots les indévots, parce qu'il appelle qui il veut, et qu'il fait religieux qui il lui plaît ⁴. » Le même saint Ambroise n'enseignoit pas moins clairement cette vérité sur ces paroles de saint Luc : « Il m'a semblé bon » (d'écrire l'Evangile), lorsqu'il disoit ⁵ : « Ce n'étoit point par la volonté humaine qu'il parloit ainsi, mais comme il plaisoit à Jésus-Christ, qui parloit en lui, et qui opère en nous, que ce qui est bon en soi nous paroisse tel. Car il appelle ceux pour qui il est touché de compassion. Ainsi, celui qui suit Jésus-Christ, lorsqu'on lui demande pourquoi il a voulu être chrétien, peut répondre (comme saint Luc), il m'a semblé bon ; et lorsqu'il parle en cette sorte, il ne nie pas qu'il n'ait aussi semblé bon à Dieu, parce que c'est Dieu qui prépare la volonté des hommes, et que c'est une grâce de Dieu, que Dieu soit honoré par un saint. »

Parmi les Orientaux, saint Grégoire de Nazianze enseignoit encore, dit saint Augustin ⁶, cette même vérité de la prédestination et de la grâce, lorsqu'il demandoit, ainsi que nous avons vu, pour les ennemis de la divinité du Saint-Esprit, « qu'ils crussent et confessassent la vérité. »

Saint Augustin démontre que ces saints docteurs enseignoient tout ce qu'il faut croire sur la prédestination, et la même chose que lui. C'est ce qu'il prouve en résumant les passages qu'on vient de voir, et en faisant le précis de cette sorte : « Tous ces grands docteurs donnant tout à Dieu, » et disant toutes les choses qu'on vient d'entendre, à savoir, que « notre cœur n'est pas en notre puissance, que Dieu fait dévots et religieux qui il lui plaît, » que c'est un effet de sa grâce que nous voulions ce qu'il veut, que nous l'honorions, que nous recevions Jésus-Christ, que nous croyions à la Trinité, et que nous confessions notre croyance ; tous ces docteurs, dit-il, ont sans

¹ De dona pers. c. xix. — ² Ibid. — ³ Ambr. de fug. sec. c. 1. — ⁴ Ibid. in Luc. cap. vii. n. 27. — ⁵ In proëm. Aug. ibid. — ⁶ Ibid. Greg. Naz. Orat. xlv. in Pent. ci dessus, c. xxviii.

doute confessé la grâce que je défends; « mais en la confessant, poursuit-il, dira-t-on qu'ils ont nié la prescience que les plus ignorants reconnoissent? Mais s'ils connoissoient que Dieu donne la grâce, et s'ils ne pouvoient pas ignorer qu'il ne l'eût prévue, et ceux à qui il l'avoit destinée, sans doute ils reconnoissoient la prédestination qui a été prêchée par les apôtres, et que nous défendons avec une attention particulière contre les nouveaux hérétiques. »

Il n'y a rien de plus clair ni de plus démonstratif que cette preuve de saint Augustin; et c'est pourquoi il conclut ², que « c'est être trop contentieux » que de douter le moins du monde de la prédestination qu'il enseignoit, c'est à dire, d'une prédestination entièrement gratuite, selon la définition que ce Père en avoit donnée. Car cette prédestination, comme on a vu, n'étant autre chose que « la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont délivrés très assurément tous ceux qui le doivent être, » puisque déjà il est certain par la foi que cette suite des bienfaits de Dieu ne peut pas tomber sous le mérite, et qu'il ne reste autre chose que d'en reconnoître la prescience et la préparation dans l'éternité, sur laquelle il n'y a aucune dispute, il s'ensuit que la querelle qu'on peut faire à saint Augustin n'est que chicane, et que sur le seul fondement des prières ecclésiastiques, sans encore entamer les autres preuves, la doctrine de ce saint, qu'on vient d'exposer sur l'efficacité de la grâce et la prédestination gratuite, non seulement est incontestable en elle-même, mais encore évidemment et inévitablement établie du commun accord de l'Orient et de l'Occident, qui est ce qu'il falloit démontrer.

¹ De dono pers. c. xxi. n. 56.

INSTRUCTION

-SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE,

POUR LES RELIGIEUSES ET COMMUNAUTÉS DE FILLES
DU DIOCÈSE DE MEAUX.

INSTRUCTION

SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTÉ.

Ce qu'on doit le plus recommander, c'est la lecture du nouveau Testament, où il faut avoir une attention particulière aux quatre Evangiles, où sont la vie et la mort de notre Seigneur, qui fait notre exemple et notre salut, avec les propres paroles sorties de sa bouche; et ensuite aux Actes des Apôtres, où l'on voit les commencements et la fondation de l'Eglise. Dans les Epîtres de saint Paul, on s'attachera principalement aux grands de Jésus-Christ, et aux préceptes moraux. Les autres Epîtres canoniques sont toutes morales et pleines d'instructions, dont tous les fidèles doivent profiter. Les avertissements moraux, et les sentiments de piété, d'adoration, d'actions de grâces envers Dieu et envers Jésus-Christ, sont admirables dans l'Apocalypse; c'est à quoi il se faut attacher, sans trop s'occuper l'esprit des mystères de ce divin livre.

Pour ce qui regarde l'ancien Testament, les livres dont tout le monde peut tirer le plus de profit, sont les Proverbes de Salomon, son Ecclésiaste, le livre de la Sagesse, et l'Ecclésiastique.

Pour profiter des Proverbes, et des autres livres de cette nature, où il y a beaucoup de sentences, il est bon de s'en mettre à chaque lecture une ou deux des plus touchantes dans l'esprit; s'en faire une nourriture, et la règle de ses pratiques pendant la journée.

Il faut apprendre dans l'Ecclésiaste à mépriser tous les biens du monde, et même à mépriser l'homme, selon ce qu'il a de corporel, où il n'est guère élevé au dessus des bêtes; mais il se doit estimer beaucoup par le rapport qu'il a à Dieu, comme il paroît principalement au dernier chapitre.

On apprend, par la même raison, à mépriser aussi les belles qualités de l'esprit, qui ne se rapportent pas à cette fin; la science, la sagesse humaine, qui, sans la crainte de Dieu, n'est qu'erreur et illusion, et ne produit à l'esprit qu'un vain travail. En un mot, ce livre est fait pour dégouter l'homme de tout ce qui est sous le soleil; et par là est très propre aux âmes retirées du monde. C'est aussi pour cette raison que saint Jérôme le lisoit à sainte Blésile, pour lui en inspirer le mépris; et il en dédia la version, avec un excellent commentaire, à sainte

Paule et à sa fille sainte Eustoquie, si renommée dans toutes les églises, pour avoir préféré Béthléem à Rome, et une humble retraite à toutes les grandeurs du monde.

Les histoires de Tobie, de Judith, d'Esther, de Job, et des Machabées, sont très édifiantes. On peut voir, dans la personne de Judith, les avantages que produisent la chasteté et le jeûne; et dans celle d'Holoferne, les maux où l'on est plongé par l'intempérance.

Il y a des profondeurs dans de certains endroits du livre de Job, qu'il n'appartient pas à tout le monde de pénétrer; et il se faut contenter d'y observer, comme, au milieu des agitations que Dieu permet à l'esprit malin d'exciter dans cette sainte âme, il revient toujours à Dieu et à sa bonté, où il met son espérance.

Celles qui sont plus versées dans les saintes Ecritures et dans la vraie piété, tireront beaucoup d'utilité de la Genèse, où se voit la toute puissance de Dieu dans la création de l'univers; la chute de nos premiers parents, et la malédiction du genre humain; sa dépravation punie par le déluge; la vocation, la foi et l'obéissance d'Abraham; les promesses du Christ à venir, faites à lui et aux patriarches; la foi d'Isaac, celle de Jacob; l'histoire admirable de Joseph, et les témoignages de la providence paternelle de Dieu, et autres choses semblable. On remarquera principalement dans l'Exode, et dans le reste du Pentateuque, l'endurcissement de Pharaon; les bontés de Dieu envers son peuple, avec ses ingratitude châtiées dans le désert, et les extrêmes rigueurs de la justice divine; les merveilles de Sinaï, lorsque la loi de Dieu y fut publiée, et les autres qui sont racontées dans ces divins livres; avec la sagesse, l'autorité et la douceur de Moïse.

On passera plus légèrement sur les préceptes cérémoniaux, qui ne regardoient que l'ancien peuple, et n'étoient que des figures et des ombres: et pour la même raison, on pourra se dispenser de la lecture du Lévitique, à la réserve du chapitre xxvi, capable de pénétrer des frayeurs de la justice de Dieu, les âmes les plus indociles et les plus rebelles.

On remarquera, principalement dans le livre de Josué et des Juges, la prompte vengeance de Dieu lorsque le peuple est infidèle; et le soudain retour de ses miséricordes, aussitôt qu'il revient à lui. Il faut observer, dans le livre des Rois, la fidélité de Samuel, la punition des facilités et de l'excessive indulgence d'Eli, d'ailleurs très saint pontife; la désobéissance et les injustes jalousies de Saül; David, sa clémence, sa fidélité,

son péché, sa pénitence; les merveilles du règne de Salomon, et sa chute déplorable, capable de faire trembler les saints; le schisme des dix tribus, l'aveuglement et les malheurs où elles tombèrent pour s'être séparées du peuple de Dieu; les prodiges de la vie d'Elie et d'Elisée; la protection que Dieu donne aux rois et aux peuples, lorsqu'ils sont fidèles à sa loi; sa longue patience, et enfin ses rigoureux châtimens. Les livres d'Esdras découvrent le profit que fit le peuple saint des châtimens de Dieu, et les marques de la divine bonté envers ceux qui se repentent.

On pourra se préparer par cette lecture à celle des prophètes, parmi lesquelles les plus touchants sont Isaïe et Jérémie. Les chapitres LII et LIII d'Isaïe contiennent tout le fruit de la passion du Sauveur. Les Lamentations de Jérémie apprennent aux âmes chrétiennes, sous la figure de la ruine de Jérusalem, à déplorer leur véritable malheur, qui est celui de perdre Dieu par le péché. On peut laisser les derniers chapitres d'Ezéchiel, depuis le XLE jusqu'à la fin; on pourroit dire depuis le XXXVIII: le reste se lira avec beaucoup d'édification. L'histoire de Susanne, avec la fidélité des trois jeunes hommes, édifiera beaucoup dans Daniel. On ne sauroit trop lire le chapitre IX, où le mystère de Jésus-Christ est révélé. L'obscurité d'Osée n'empêchera pas qu'on en profite beaucoup, si, en laissant les mystères plus obscurs, on s'attache uniquement à ce qui regarde les mœurs, et la vive répréhension que Dieu fait des vices. On en peut dire autant à proportion des autres prophètes.

Pour découvrir le fil de l'histoire sainte, on peut se servir utilement du Discours sur l'Histoire universelle. Le petit récit de la suite du peuple de Dieu, au commencement du second Catéchisme de Meaux, sera aussi fort utile; aussi bien que le Catéchisme historique de M. l'abbé Fleury. Il faut être persuadé que les plus grandes difficultés qu'on trouve dans l'ancien Testament, viennent des mœurs et des coutumes particulières de l'ancien peuple.

On trouvera, en quelques endroits de l'Écriture, certains récits et certaines expressions, auxquels il n'est pas nécessaire que tout le monde s'attache. Le Saint-Esprit a eu ses desseins en les insérant dans les saints livres; et ces sortes d'expressions tendent toutes, ou à inculquer quelques vérités, ou à inspirer l'horreur des grands crimes. Mais comme elles peuvent faire d'autres effets dans les âmes foibles, il faut passer par dessus légèrement, et prendre bien garde surtout à ne s'y arrêter pas par curiosité; car Dieu frapperoit terriblement ceux

qui abuseroient jusqu'à cet excès de sa parole, et qui feroient servir de matière à leurs mauvaise pensées, un livre qui est fait pour les extirper.

Si l'on trouve dans les saints livres quelque chose qui res-
sente quelque vice ou quelque péché; comme le mensonge, il
faut croire, ou que c'est un mystère que tout le monde n'est
pas capable de pénétrer; ou en tout cas, que cela ne doit
servir ni de règle ni d'excuse; puisque, par un effet terrible de
l'infirmité humaine, les saints peuvent avoir fait quelques
fautes au milieu de leurs plus belles actions; et que nous ne
devons suivre de toutes leurs vies que ce qui est conforme à la
loi de Dieu. La plus utile observation qu'il y ait à faire sur la
lecture de l'Écriture, est de s'attacher à profiter de ce qui est
clair, et de passer ce qui est obscur, en l'adorant, et soumettant
toutes ses pensées au jugement de l'Eglise. Par ce moyen, on
tire autant de profit de ce qu'on n'entend pas que de ce qu'on
entend; parce qu'on se nourrit de l'un, et on s'humilie de
l'autre.

La traduction de l'ancien Testament, attribuée à M. de Sacy,
est fort approuvée; et les notes dont elle est accompagnée
fournissent beaucoup de quoi nourrir la piété.

On peut permettre aux religieuses, et autres âmes fidèles, la
lecture des livres de l'Écriture, à peu près dans l'ordre qu'ils
sont rapportés dans cette instruction; afin que chacun prenant
cette divine nourriture selon sa disposition, elle profite à l'ac-
croissement spirituel de tous ceux qui la recevront.

A l'égard des autres livres de piété, ceux qui traitent des
choses de science, ou qui ont donné matière à de grandes con-
tentions, ne sont guère propres à des religieuses, ni au commun
des fidèles, quand il n'y auroit autre chose que parce qu'on les
lit ordinairement plutôt par curiosité que pour l'édification. Les
autres livres, qui paroissent avec les marques de l'approbation
publique, peuvent être lus sans scrupule, selon qu'on voit qu'on
en profite. Je n'entre point dans le détail; qui seroit infini; et
je me contente de dire ce qu'il faut penser des livres que je
trouve dans chaque communauté, sans vouloir exclure les au-
tres qui auront une pareille approbation.

TABLE.

AVERTISSEMENT

Pages.

SUR LE LIVRE DES RÉFLEXIONS MORALES.

§ I. De l'utilité de ces RÉFLEXIONS, et pourquoi on les publia dans le diocèse de Châlons.	3
§ II. Nouveaux soins dans la translation de M. de Châlons à Paris. Un libelle scandaleux est publié, et quel en est le dessein.	6
§ III. Malicieuse suppression des passages, où les Réflexions morales expriment très clairement la résistance à la grâce.	9
§ IV. Suppression autant affectée des passages où il est dit, que la grâce ne nécessite pas.	10
§ V. Si c'est induire une grâce nécessitante, que de dire qu'on ne peut pas résister à la volonté de Dieu.	<i>Ibid.</i>
§ VI. Que la doctrine de saint Augustin sur la grâce qu'on nomme efficace et victorieuse, est nécessaire à la piété.	15
§ VII. Objection qu'on fait à l'auteur sur la grâce de Jésus-Christ.	16
§ VIII. Doctrine du livre des Réflexions Morales contre l'impossibilité des commandements de Dieu.	18
§ IX. Doctrine de saint Augustin et de l'Ecole de saint Thomas sur le pouvoir, et qu'il y a un pouvoir qui n'est que le vouloir même.	22
§ X. Doctrine de saint Augustin sur la possibilité d'éviter les péchés véniels.	24
§ XI. Sur le don de persévérance, deux décisions du concile de Trente, et doctrine de saint Augustin.	26
§ XII. Sur les paroles de notre Seigneur : NUL NE PEUT VENIR A MOI, SI MON PÈRE NE LE TIRE.	28
§ XIII. Ce que c'est d'être laissé à soi-même, dans saint Pierre et dans les autres justes qui tombent dans le péché.	29
§ XIV. Récapitulation de la doctrine des Réflexions Morales, et conclusion de ce qui regarde la chute de saint Pierre et des autres justes.	34
§ XV. Sur le principe de foi, que Dieu ne délaisse que ceux qui le délaissent les premiers.	37
§ XVI. Sur la volonté de sauver tous les hommes.	39
§ XVII. Sur le don de la foi, et s'il est donné à tous.	41
§ XVIII. Rétablissement d'une preuve de la divinité de Jésus-Christ, qui avoit été affoiblie dans les versions de l'Evangile.	45

	Pages.
§ XIX. Sur les endroits où il est dit que sans la grâce on ne peut faire que le mal.	47
§ XX. Sur les vertus théologales, en tant que séparées de la charité.	48
§ XXI. Sur la crainte de l'enfer, et sur le commencement de l'amour de Dieu.	50
§ XXII. Sur les excommunications et les persécutions des serviteurs de Dieu.	52
§ XXIII. Sur les membres de Jésus-Christ.	54
§ XXIV. Sur l'état de pure nature.	57
§ XXV. Conclusion et répétition importante des principes fondamentaux de la grâce.	58
EXTRAIT DE L'ORDONNANCE DE L'INSTRUCTION PASTORALE de Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 20 août 1696, dont il est parlé en plusieurs endroits de cet écrit de M. l'évêque de Meaux.	61
PRIÈRE POUR DEMANDER LA CHARITÉ, tirée du Missel romain.	67

LETTRES AU SUJET DE LA VERSION

DU NOUVEAU TESTAMENT DE TRÉVOUX.

PREMIÈRE LETTRE. A Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris.	68
SECONDE LETTRE. A M. de Malezieu, chancelier de Dombes.	69
TROISIÈME LETTRE. A M. l'abbé Bertin.	72

INSTRUCTIONS SUR LA VERSION

DU NOUVEAU TESTAMENT DE TRÉVOUX.

Avis au lecteur.	75
------------------	----

ORDONNANCE

DE M^{GR} L'ILLUSTRISSIME ET VÉNÉRABILISSIME EVÊQUE DE MEAUX,

Portant défense de lire et retenir le livre qui a pour titre : *Le Nouveau Testament de N. S. J.-C.*, traduit, etc., avec des remarques. 78

PREMIÈRE INSTRUCTION,

SUR LE DESSEIN ET LE CARACTÈRE DU TRADUCTEUR.

REMARQUES SUR SON OUVRAGE EN GÉNÉRAL, où l'on découvre ses auteurs, et son penchant vers les interprètes les plus dangereux.	81
I. Dessein de ces remarques générales.	82
II. Explication extraordinaire d'un passage où le Fils de l'homme est déclaré maître du sabbat.	Ibid.
III. Autre passage de l'Evangile mal expliqué selon des principes erronés.	83
IV. Passage de l'Evangile de saint Jean.	Ibid.
V. Abus du grec.	84

Pages.

VI. Passage de saint Paul, <i>J'ai haï Esau</i> : d'où est prise la version du traducteur.	84
VII. Autre passage où le traducteur ôte le terme <i>haïr</i> : force de ce terme.	<i>Ibid.</i>
VIII. Autre passage de saint Paul : doctrine du traducteur sur le domaine absolu de Dieu, qui lui fait rejeter les justes : et de qui elle est tirée.	86
IX. Étrange explication d'un passage de saint Paul, <i>Rom. XIV. 4</i> , et de qui tirée.	<i>Ibid.</i>
X. Vaine excuse de l'auteur ; et son attachement aux hérétiques les plus pervers mal justifié.	<i>Ibid.</i>
XI. Bizarre traduction d'un passage des Actes prise des mêmes sources.	87
XII. Singularité sur la conversion de Zachée : de qui tirée.	<i>Ibid.</i>
XIII. Remarque singulière sur les diacres : et de quel auteur elle est.	88
XIV. Louanges données par ce critique à Fauste Socin, à Crellius et à Grotius.	<i>Ibid.</i>
XV. On remarque en passant le vrai caractère des sociniens bien éloigné des idées qu'en donne l'auteur.	90
XVI. Question : si le traducteur est tout à fait net sur la divinité de Jésus-Christ.	<i>Ibid.</i>
XVII. Passage de saint Paul. <i>I. Cor. xv. 24, 25</i> , et note peu convenable à la divinité de Jésus-Christ : de qui tirée.	91
XVIII. Divers sentiments des sociniens : le traducteur prend le plus mauvais.	<i>Ibid.</i>
XIX. Le sens du traducteur est incompatible avec la divinité de Jésus-Christ.	<i>Ibid.</i>
XX. Autre passage de saint Paul, traduit et expliqué par l'auteur selon l'esprit des sociniens.	93
XXI. L'auteur appelle à son secours <i>Jean Gaigney et quelques anciens</i> : examen des deux passages que Gaigney produit.	94
XXII. Le traducteur fournit de justes reproches contre Jean Gaigney.	95
XXIII. Maxime fondamentale contre les singularités.	96
XXIV. Carton du traducteur sur cet endroit de l'épître aux Philippiens, et qu'il y laisse l'erreur en son entier.	<i>Ibid.</i>
XXV. Si c'est une excuse à l'auteur de promettre quelques anciens : maxime importante pour la tradition.	97
XXVI. Vaine excuse du traducteur.	<i>Ibid.</i>
XXVII. Avertissement important sur les pièges qu'on peut tendre aux simples, et sur le moyen de les éviter.	98
XXVIII. Suite du même avertissement, et conclusion de ces remarques générales.	<i>Ibid.</i>

REMARQUES PARTICULIÈRES

SUR LA PRÉFACE DE LA NOUVELLE VERSION

I ^{er} PASSAGE. — I. Explication de Maldonat, approuvée par le traducteur sur saint Luc, 1. 35.	100
II. Réflexion sur l'aveu de Maldonat ; que son explication est nouvelle, et qu'il en est le premier et le seul auteur.	<i>Ibid.</i>
III. Dangereuses conséquences de cette explication.	<i>Ibid.</i>

	Pages.
IV. Cette explication est celle que tous les sociniens donnent pour fondement à leur doctrine.	101
V. Les sociniens se servent, comme notre auteur, de l'autorité de Maldonat, et s'autorisent de cette même explication sur l'évangile de saint Luc.	<i>Ibid.</i>
VI. Explication conforme d'Episcopus.	102
VII. Les sociniens raisonnent plus conséquemment que le traducteur.	<i>Ibid.</i>
VIII. Nécessité de s'opposer à cette doctrine.	<i>Ibid.</i>
IX. Trois vérités opposées à l'explication dont il s'agit.	<i>Ibid.</i>
X. Tradition unanime des saints Pères, pour prouver par un principe général que le nom de Fils, comme il est donné à Jésus-Christ, emporte la divinité.	<i>Ibid.</i>
XI. Définition expresse des conciles d'Alexandrie et de Nicée, suivie du témoignage de tous les Pères.	103
XII. Explication particulière des saints Pères sur le passage de saint Luc dont il s'agit.	104
XIII. Décision expresse du concile de Francfort et de tout l'Occident.	105
XIV. Trois passages exprès de l'Evangile pour la doctrine précédente.	<i>Ibid.</i>
XV. C'est une erreur de Fauste Socin, de dire qu'on soit Fils de Dieu sans être de même nature.	106
XVI. Objection tirée de l' <i>ideo</i> de l'ange.	<i>Ibid.</i>
XVII. Réponse par la doctrine des saints Pères : ce que c'est quel' <i>obumbrare</i> et le <i>sanctum</i> de l'ange.	107
XVIII. Sentiment des cardinaux Tollet et Bellarmin appuyé par saint Cyrille de Jérusalem.	<i>Ibid.</i>
XIX. Sentiment conforme de Luc de Bruges.	108
XX. Des divines convenances et de la liaison des mystères, par rapport à l' <i>ideo</i> du saint ange.	<i>Ibid.</i>
XXI. Autre remarque du cardinal Tolet pour expliquer la liaison de tous les mystères.	109
XXII. Réflexion sur la doctrine précédente et sur la règle du concile.	<i>Ibid.</i>
XXIII. On rapporte les propres paroles de Maldonat, qui condamnent son explication.	110
XXIV. On prévient une objection, et on propose la règle.	111
XXV. Le traducteur a omis ce qu'il y a d'excellent dans Maldonat.	<i>Ibid.</i>
XXVI. On cherche en vain des auteurs modernes qui aient suivi Maldonat.	112
XXVII. Conclusion de cette remarque : excuse envers Maldonat.	<i>Ibid.</i>
II ^e PASSAGE. — I. Sur l'adoration des mages.	113
II. Affaiblissement de la doctrine contraire à saint Chrysostôme et à saint Augustin.	<i>Ibid.</i>
III. Passages et preuves de saint Léon.	114
IV. Démonstration, que ce sentiment des Pères étoit unanime.	<i>Ibid.</i>
V. Qui sont ceux que le traducteur appelle théologiens.	<i>Ibid.</i>
III ^e PASSAGE. — I. Sur le changement de la femme de Lot en statue de sel.	115
II. Réflexion sur ce passage : inutilité des cartons, de la manière dont l'auteur les fait.	<i>Ibid.</i>
IV ^e PASSAGE. — I. Sur la Vulgate.	116
II. Dessein du concile de Trente, dans le décret qui autorise la Vulgate.	<i>Ibid.</i>

	Pages.
V ^e PASSAGE. — I. Belle règle de l'auteur sur l'obligation de traduire selon la Vulgate.	117
II. Le traducteur commence dès sa préface à violer sa règle. Traduction d'un passage de saint Paul.	<i>Ibid.</i>
III. L'auteur se glorifie d'avoir innové.	<i>Ibid.</i>
IV. Avis important au lecteur.	118
V. Divers exemples de contravention à l'autorité de la Vulgate.	<i>Ibid.</i>
VI. Autre exemple sur l'épître aux Hébreux.	<i>Ibid.</i>
VII. Le grec et le latin mal traduits, dans un passage important.	119
VI ^e PASSAGE. — I. Sur les règles de la traduction.	120
II. L'auteur omet la principale qui est celle du concile de Trente.	<i>Ibid.</i>
III. Carton inutile.	121
VII ^e PASSAGE. — I. Erreur de réduire principalement les qualités d'un interprète à la connoissance des langues et de la critique.	<i>Ibid.</i>
II. L'auteur se préfère lui-même aux plus célèbres traducteurs de notre temps.	122
III. Ostentation de l'auteur.	<i>Ibid.</i>
IV. Exemple d'ostentation sur l'érudition hébraïque.	123
V. Autre exemple et preuve que l'auteur abuse de son savoir et de sa critique.	<i>Ibid.</i>
VIII ^e PASSAGE. — I. Des <i>deras</i> ou sens mystiques de l'auteur.	124
II. Erreur des sociniens et de Grotius sur les prophéties, favorisée par l'auteur.	125
IX ^e PASSAGE. — I. Des manuscrits et des diverses leçons.	<i>Ibid.</i>
II. Abus des diverses leçons dans un exemple important tiré de saint Jean, XII. 41.	126
III. L'auteur approuve la fausse leçon, malgré les Pères, et se conforme aux sociniens.	<i>Ibid.</i>
X ^e PASSAGE. — I. Remarque de l'auteur contre les théologiens.	127
II. Il suit de ce passage que la théologie n'est pas littérale.	<i>Ibid.</i>
III. Paroles de l'auteur contre la théologie scolastique.	<i>Ibid.</i>
XI ^e PASSAGE. — I. Sur ces mots <i>être baptisé en Moïse</i> ; et sur la divinité du Saint-Esprit.	128
II. Méthode de réfuter les hérétiques.	<i>Ibid.</i>
III. Silence de l'auteur sur la divinité du Saint-Esprit.	<i>Ibid.</i>
XII ^e PASSAGE. — I. De la politesse affectée, et des bassesses du style.	129
II. Bassesses de l'expression avec laquelle on explique la justice de saint Joseph : diverses corrections de la note de l'auteur.	<i>Ibid.</i>
III. Passage de saint Chrysostôme tronqué.	<i>Ibid.</i>
IV. Vraie idée de l'Evangile, et affectation de l'auteur.	130
V. Autre exemple de restriction des idées de l'Evangile, aussi bien que d'affectation et de bassesse dans le style.	131
VI. Réflexions sur les dernières remarques.	132
VII. Dernière remarque qui dégrade l'Apocalypse : version infidèle d'un passage de ce livre : conclusion de ces remarques.	<i>Ibid.</i>
REMARQUES sur les explications tirées de Grotius. — I. Importance de ces remarques : avertissement donné au public il y a dix ans, sur Grotius.	133

	Pages.
II. Le traducteur a bien connu Grotius, et son attachement aux soci- niens.	134
III. Préférence sur le bon sens, donnée par le traducteur à Grotius.	135
IV. Le traducteur s'attache à Grotius.	<i>Ibid.</i>
V. Interprétation de Grotius sur le péché d'habitude.	<i>Ibid.</i>
VI. Erreur manifeste de Grotius et du traducteur, sur la signification du terme <i>operarius</i> .	136
VII. Ce que c'est, selon Grotius, que le Fils de l'homme, maître du sabbat.	<i>Ibid.</i>
VIII. Sur le <i>sine me</i> , en saint Jean, xv. 5. Pélagianisme de Grotius.	137
IX. Sur le terme <i>χορις</i> .	<i>Ibid.</i>
X. Sur la maison de Zachée.	<i>Ibid.</i>
XI. Sur le compte à rendre des paroles oiseuses.	<i>Ibid.</i>
XII. Saint Chrysostôme tronqué par le traducteur.	138
XIII. Objection de l'auteur et de Volzogue.	139
XIV. On dit un mot sur Théophylacte, et on produit saint Jérôme.	<i>Ibid.</i>
XV. Remarque sur le génie des faux critiques.	140
XVI. Grotius justifie l'usure : à son imitation le traducteur élude le passage de saint Luc, vi. 35.	<i>Ibid.</i>
XVII. Pélagianisme manifeste dans une note tirée de Crellius et de Grotius.	<i>Ibid.</i>
XVIII. Conclusion.	141
XIX. Exhortation à l'auteur.	<i>Ibid.</i>
ADDITION sur la Remontrance de M. Simon à Monseigneur le cardinal de Noailles.	142
I ^{re} REMARQUE. — <i>Sur l'adoration des Mages</i> . — I. Occasion de cette remarque : paroles de la Remontrance.	<i>Ibid.</i>
II. La tradition de l'adoration de Jésus-Christ, comme Dieu est constante dès l'origine du christianisme : témoignage de saint Irénée.	143
III. Preuve théologique fondée sur la tradition : expression de M. Simon opposée à la doctrine précédente.	144
IV. Passage de Luc de Bruges allégué dans la Remontrance.	<i>Ibid.</i>
V. Demande à M. Simon sur la règle du concile.	145
VI. On examine les paroles de la Remontrance sur l'explication de la règle du concile. <i>Sess. iv.</i>	146
VII. Paroles du décret et sa véritable intelligence. <i>Sess. iv.</i>	147
VIII. Application de la doctrine précédente à la matière de l'adoration des Mages.	148
IX. Objection de l'auteur et réponse.	149
X. Conclusion de cette remarque et renvoi aux remarques précé- dentes.	<i>Ibid.</i>
II ^e REMARQUE. — <i>Sur ces paroles de l'Evangile : « Le Seigneur est maître du sabbat. »</i> — I. Passage de la Remontrance, p. 26. Quatre faits importants que nous avons posés.	<i>Ibid.</i>
II. Preuve constante de la tradition dès l'origine du christianisme.	150
III. M. Simon ne se sauve pas en citant Tostat.	151
IV. Autre évasion de M. Simon.	153
III ^e REMARQUE. — <i>Sur la traduction du passage de saint Jean : Vous ne pouvez rien sans moi.</i> Jean xv. 5. — I. Trois excuses de l'auteur dans sa remontrance : la première tombe.	154

	Pages.
II. Seconde excuse faible.	154
III. Troisième excuse fondée sur l'autorité de Bèze.	155
IV. Dessein secret de l'auteur, de copier Grotius et les sociniens.	<i>Ibid.</i>
IV ^e REMARQUE. — <i>Sur ces paroles de saint Paul : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esau : Rom. ix. 13. — I. Deux questions sur ce passage.</i>	156
II. Qu'il y a une altération inexcusable dans le texte de la version de Trévoux.	157
III. L'auteur prouve ce qui n'est pas en question.	158
IV. Démonstration de l'erreur de M. Simon.	159
V. Esau considéré en deux manières.	160
VI. Réflexion sur la doctrine précédente.	161
VII. M. Simon cite trois auteurs, dont les deux premiers ne disent rien.	162
VIII. Sentiment de M. Simon sur Estius.	163
IX. Doctrine de Salmeron.	<i>Ibid.</i>
X. Remarque sur le passage de saint Luc, xiv. 29.	164
V ^e REMARQUE. — <i>Sur le latin de la Vulgate.</i>	165
VI ^e ET DERNIÈRE REMARQUE. — <i>Sur trois erreurs de M. Simon dans ses justifications. — I. Sentiment de l'auteur et sa plainte qu'on est trop décisif.</i>	166
II. Deux propositions où sont expliqués deux défauts qu'on peut trouver dans les versions et explications de l'Ecriture, indépendamment de la foi : première proposition.	167
III. Seconde proposition; exemple tiré de la seconde aux Corinthiens, i. 9.	<i>Ibid.</i>
IV. Paroles de M. Simon, qui prouvent une vérité de fait très importante à cette cause.	169
V. Calomnie étrange de M. Simon.	170
VI. Si l'on fait tort à M. Simon de le tenir pour suspect.	<i>Ibid.</i>
VII. Histoire remarquable de M. Simon.	171
VIII. Moyens donnés à M. Simon de n'être plus suspect à l'Eglise : passage de saint Cyprien.	173
IX. Expédient de M. Simon, et conclusion de cet ouvrage.	174

SECONDE INSTRUCTION

SUR LES PASSAGES PARTICULIERS DU TRADUCTEUR.

DISSERTATION PRÉLIMINAIRE SUR LA DOCTRINE ET LA CRITIQUE DE GROTIUS.	
— I. Grotius dégoûte du calvinisme, passe après les luthériens et les arminiens à l'extrémité opposée, et devient semi-pélagien.	176
II. Episcopius tourne les arminiens au socinianisme : la pente de Grotius au même parti paraît dans deux lettres à Crellius qui sont rapportées.	177
III. Grotius prend l'esprit des sociniens sur la divinité du Verbe; et M. Simon en convient.	178
IV. Doctrine de Grotius sur l'immortalité de l'âme, conforme à celle des Sociniens.	<i>Ibid.</i>
V. Témérité des critiques de Grotius sur les livres de l'Ecriture.	179

	Pages.
VI. Grotius nie l'inspiration des livres sacrés.	181
VII. Autre erreur de Grotius et des sociniens contre les prophéties qui ont prédit Jésus-Christ. M. Simon défend leur erreur.	182
VIII. Les Pères mal allégués par M. Simon en faveur de Grotius : démonstration du contraire par trois preuves, dont la première est tirée des anciennes apologies de la religion chrétienne.	185
IX. Seconde preuve tirée des anciennes confessions de foi : celle de saint Irénée : celle de Nicée : décision expresse des papes, et des conciles généraux contre Théodore de Mopsueste.	187
X. Troisième sorte de démonstration tirée des preuves des Pères pour la conformité des deux Testaments.	188
XI. Les marcionites, premiers auteurs d'Episcopius et de Grotius.	<i>Ibid.</i>
XII. Extrême opposition entre Grotius et les premiers chrétiens.	<i>Ibid.</i>
XIII. Conclusion des remarques sur les prophéties.	189
XIV. Grotius ouvertement semi-pélagien, accuse saint Augustin d'être novateur, et lui oppose les Pères qui l'ont précédé, l'Eglise grecque et lui-même avant ses disputes contre Pélage.	<i>Ibid.</i>
XV. Arminius est la source de ces erreurs : M. Simon les suit tous deux dans le semi-pélagianisme, et dans son opposition à saint Augustin.	191
XVI. Ignorance de Grotius et de ses sectateurs sur les progrès de saint Augustin.	193
XVII. L'autorité de saint Augustin en cette matière clairement et savamment démontrée par le père Garnier, professeur en théologie dans le collège des Jésuites de Paris.	194
XVIII. Les oppositions que Grotius veut établir entre les Grecs et les Latins, et entre saint Augustin et les Pères ses prédécesseurs, sont détruites par des faits et des autorités certaines.	196
XIX. Progrès étonnants de Grotius dans la doctrine catholique : et sa démonstration, pour convaincre les protestants de calomnie contre le pape dont ils faisoient l'antechrist.	197
XX. Grotius demeure séparé de toute société chrétienne, et écrit deux livres pleins d'erreurs en faveur de cette indifférence.	199
XXI. Lettres importantes de Grotius sur la fin de sa vie, où il reconnoît la vérité de l'Eglise catholique et romaine.	<i>Ibid.</i>
XXII. Tous les doutes de Grotius sur les liens extérieurs de la communion, sont éclaircis par cet aveu de la présence éternelle de Jésus-Christ dans son Eglise.	201
XXIII. Etrange erreur de Grotius qui faisoit les princes juges souverains des questions de la foi, et maîtres absolus de la religion.	<i>Ibid.</i>
XXIV. Deux sortes de décrets des empereurs chrétiens sur les matières de foi : Grotius les confond, faute de principes : ostentation de savoir dans les écrits des critiques.	202
XXV. L'exemple de Charlemagne mal allégué par Grotius dans l'hérésie d'Elipandus, archevêque de Tolède.	203
XXVI. Comment Charlemagne, choisi pour arbitre, accepta et exerça cet arbitrage.	205
XXVII. Paroles de Grotius qui fait de la religion une politique et lui ôte toute la force.	<i>Ibid.</i>
XXVIII. Que toute l'autorité de l'Eglise catholique est renfermée dans celle d'établir la foi : quand Grotius a connu cette vérité.	<i>Ibid.</i>

XXIX. Conclusion et abrégé de ce discours.	Pages. 206
PRÉFACE qui contient la règle qu'on a suivie dans ces Remarques, et le sujet important des Instructions suivantes.	208

SUR LE PREMIER TOME,

QUI CONTIENT SAINT MATTHIEU, SAINT MARC ET SAINT LUC.

I ^{er} ET II ^e PASSAGE. — Saint Matthieu et saint Luc ensemble. — Jésus-Christ appelé Fils de Dieu, etc.	211
III ^e PASSAGE : Sur saint Joseph.	212
IV ^e PASSAGE : Sur l'adoration des Mages.	213
I ^{er} . Passage d'Origène.	<i>Ibid.</i>
II ^e Passage de saint Grégoire de Nazianze.	214
V ^e PASSAGE : <i>Votre règne nous arrive.</i>	<i>Ibid</i>
VI PASSAGE : <i>Et vous, Capharnaüm..., si les miracles, etc.</i>	215
VII ^e PASSAGE : <i>Le Fils de l'homme est maître du sabbat.</i>	216
I. On propose les raisons de Grotius pour sa mauvaise interprétation.	217
II. La première.	<i>Ibid.</i>
III. La seconde.	<i>Ibid.</i>
IV. La troisième.	218
V. Etrange excès de Grotius sur la dénomination du Fils de l'homme.	<i>Ibid.</i>
VI. On corrige une note du traducteur.	<i>Ibid.</i>
VIII ^e PASSAGE : <i>Le soleil s'obscurcira.... et ce qu'il y a de plus ferme dans les cieux sera ébranlé.</i>	219
IX ^e PASSAGE : <i>C'est là mon corps ; c'est là mon sang.</i>	220
X ^e PASSAGE : <i>Le sang du nouveau Testament.</i>	221
Saint Marc. — XI ^e PASSAGE : <i>Ils guérissent beaucoup de malades en les oignant.</i>	222
XII ^e PASSAGE : Sur le même sujet.	<i>Ibid.</i>
XIII ^e PASSAGE : <i>Ce qu'il y a de plus ferme dans les cieux.</i>	223
XIV ^e PASSAGE : <i>Personne n'a connoissance de ce jour... ni le Fils, mais le Père seul.</i>	224
Saint Luc. — XV ^e PASSAGE : <i>Aucun homme n'a approché de moi.</i>	<i>Ibid.</i>
XVI ^e PASSAGE : <i>Il sera appelé Fils de Dieu.</i>	225
XVII ^e PASSAGE : <i>Prêtez.... sans en rien espérer.</i>	226
XVIII ^e PASSAGE : <i>Plusieurs péchés lui sont remis.</i>	227
XIX ^e ET XX ^e PASSAGE : Addition au texte.	<i>Ibid.</i>
XXI ^e PASSAGE : <i>Afin que vous puissiez éviter tous ces malheurs.</i>	228
XXII ^e PASSAGE : <i>Pilate livra Jésus à leur passion.</i>	229

SUR LE TOME SECOND.

SAINT JEAN.

XXIII ^e PASSAGE : <i>Le Verbe étoit au commencement.</i>	<i>Ibid.</i>
XXIV ^e PASSAGE : <i>Nous avons vu sa gloire.</i>	230
XXV ^e PASSAGE : <i>Celui qui va venir après moi est au dessus de moi.</i>	<i>Ibid.</i>
XXVI ^e PASSAGE : <i>Il a été fait avant moi.</i>	231
I. Erreur de l'auteur ; que la divinité de Jésus-Christ peut être faite.	<i>Ibid.</i>
II. En quel sens Jésus-Christ a été fait : passage de saint Augustin.	<i>Ibid.</i>

	Pages.
III. Passage conforme de saint Cyrille d'Alexandrie.	232
IV. L'auteur prend l'esprit des sociniens : raisonnement de Volzogue.	<i>Ibid.</i>
V. On renvoie à un autre endroit, un passage de saint Chrysostôme cité par l'auteur.	233
XXVII ^e ET XXVIII ^e PASSAGE : <i>Le Fils unique qui est dans le sein du Père.</i>	<i>Ibid.</i>
XXIX ^e PASSAGE : <i>Etes-vous le prophète ?</i>	234
XXX ^e PASSAGE : <i>L'esprit souffle où il veut.</i>	235
XXXI ^e PASSAGE : <i>Ces paroles sont esprit et vie.</i>	<i>Ibid.</i>
XXXII ^e PASSAGE : <i>Je suis avant qu'Abraham fût né.</i>	236
I. Principe pour exposer à fond ce passage : <i>Avant qu'Abraham fût fait, etc.</i>	<i>Ibid.</i>
II. Suite de principes, pour établir le langage de saint Jean. Ce que veut dire ce mot, <i>erat</i> , il étoit.	237
III. Passages de saint Augustin, de saint Cyrille et de saint Chrysostôme.	238
IV. Conséquence en faveur de la Vulgate.	239
XXXIII ^e PASSAGE : <i>Je vous donne un nouveau commandement.</i>	240
XXXIV ^e PASSAGE : <i>Demandez, et vous recevrez.</i>	241
XXXV ^e PASSAGE : <i>Mon Père vous donnera un autre défenseur.</i>	<i>Ibid.</i>
XXXVI ^e A XL ^e PASSAGE : Sur la qualité de Messie.	242
I. C'est une erreur de distinguer ce que Jésus-Christ a fait en qualité de Messie, de ce qu'il a fait comme Dieu.	243
II. Passage de saint Chrysostôme remis exprès en cet endroit.	244

ACTES DES APOTRES.

XXI ^e PASSAGE : <i>La grâce étoit grande en eux tous,</i>	246
I. Esprit des sociniens de réduire la grâce à l'extérieur autant qu'ils peuvent.	<i>Ibid.</i>
II. L'esprit du texte est contraire.	247
III. L'auteur abuse du texte.	<i>Ibid.</i>
IV. Il prend l'esprit de Crellius et de Grotius.	<i>Ibid.</i>
XLII ^e PASSAGE : <i>Les Apôtres prièrent pour ceux de Samarie, afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit.</i>	248

SUR LE TOME TROISIÈME, QUI FAIT LE SECOND VOLUME.

ÉPÎTRE AUX ROMAINS.

XLIII ^e PASSAGE : Jésus-Christ prédestiné.	249
XLIV ^e PASSAGE : <i>Je vivois autrefois sans loi.</i>	<i>Ibid.</i>
I. M. Simon toujours trop prompt à décider contre saint Augustin.	250
II. L'idée qu'il donne de ce Père est fausse et maligne.	<i>Ibid.</i>
XLV ^e PASSAGE : <i>Ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.</i>	251
I. Que saint Augustin et toute l'école ont raison d'entendre la gloire éternelle dans ce passage.	<i>Ibid.</i>
II. L'auteur leur oppose saint Chrysostôme qu'il tronque, et qu'il n'entend pas.	252
III. L'auteur affoiblit l'intérieur de la grâce.	<i>Ibid.</i>
IV. Son inclination perpétuelle à mettre en guerre les Pères les uns contre les autres.	253

	Pages
XLVI ^e PASSAGE : Sur les élus de Dieu.	253
I. Les élus mal traduits.	<i>Ibid.</i>
II. Pente de l'auteur à changer le langage ecclésiastique, et les principes de la théologie.	<i>Ibid.</i>
XLVII ^e PASSAGE : <i>Anathème à cause de Jésus-Christ.</i>	254
I. Hébraïsme allégué mal à propos pour l'intelligence de la particule <i>ἀπό, à.</i>	<i>Ibid.</i>
II. Il a tous les Pères contre lui.	<i>Ibid.</i>
III. On expose l'usage des Ecritures.	255
IV. Estius qui a connu cet hébraïsme n'en est plus favorable à l'auteur.	<i>Ibid.</i>
V. Quelle particule grecque saint Paul exprime par <i>propter.</i>	<i>Ibid.</i>
VI. Rien ne force à recourir à cet hébraïsme : faux raisonnement de l'auteur.	256
XLVIII ^e PASSAGE : <i>Que Dieu brise le Satan sous vos pieds.</i>	257

I. AUX CORINTHIENS.

XLIX ^e PASSAGE : Sur le célibat.	<i>Ibid.</i>
Le PASSAGE : <i>Ils buvoient des eaux de la pierre qui les suivoient.</i>	258
L ^e PASSAGE : Sur le <i>deras</i> ou sens mystique de saint Paul.	<i>Ibid.</i>
LII ^e PASSAGE : <i>Il faut qu'il y ait encore de plus grandes partialités.</i>	259
LIII ^e PASSAGE : <i>Il sera coupable comme s'il avoit fait mourir le Seigneur.</i>	<i>Ibid.</i>

II. AUX CORINTHIENS.

LIV ^e PASSAGE : <i>Nous avons eu en nous-mêmes une assurance de ne point mourir.</i>	260
LV ^e PASSAGE : <i>La lettre cause la mort.</i>	<i>Ibid.</i>
I. Ce que c'est dans saint Paul que la lettre qui tue : conférence des deux passages de l'Apôtre : sentiment de saint Augustin suivi de toute l'Ecole.	261
II. M. Simon oppose saint Chrysostôme qu'il n'entend pas, et qui, dans le fond, convient avec saint Augustin.	262
III. L'auteur resserre trop le texte de saint Paul.	<i>Ibid.</i>
IV. Il continue à vouloir commettre les Pères les uns avec les autres.	<i>Ibid.</i>

ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS.

LVI ^e PASSAGE : <i>Car nous sommes son ouvrage, étant créés en Jésus-Christ.</i>	<i>Ibid.</i>
---	--------------

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS.

LVII ^e PASSAGE : Sur le terme de <i>premier né.</i>	<i>Ibid.</i>
I. Règle pour la traduction.	<i>Ibid.</i>
II. Ce mot de saint Paul, <i>premier né</i> , mal expliqué par l'auteur : quelle en est la force.	264
III. Il falloit traduire <i>premier né</i> tout du long.	<i>Ibid.</i>

II. AUX THESSALONIENS.

LVIII ^e PASSAGE : Sur le terme d' <i>apostasie.</i>	265
--	-----

LIX ^e PASSAGE : Sur les mots <i>tradition et doctrine</i> .	Pages. 265
--	---------------

SUR LE TOME QUATRIÈME.

ÉPITRE A PHILÉMON.

LX ^e PASSAGE : <i>J'espère que vous m'écoutez.</i>	<i>Ibid.</i>
---	--------------

ÉPITRE AUX HÉBREUX.

LXI ^e PASSAGE : <i>A la droite de Dieu.</i>	<i>Ibid.</i>
LXII ^e PASSAGE : <i>Vous êtes mon fils.</i>	266
LXIII ^e PASSAGE : <i>Je vous ai engendré aujourd'hui.</i>	<i>Ibid.</i>
I. L'auteur entre dans l'esprit d'éluder les prophéties et la véritable génération du Fils de Dieu.	267
II. L'auteur affaiblit la tradition des Juifs.	<i>Ibid.</i>
LXIV ^e PASSAGE : Sur ces termes : <i>Ce qu'il a de plus cher.</i>	268
LXV ^e PASSAGE : <i>J'écrirai ma loi dans leur cœur.</i>	<i>Ibid.</i>

I. ÉPITRE DE SAINT PIERRE.

LXVI ^e PASSAGE : <i>Et qui est-ce qui voudra vous nuire, si vous êtes zélés pour le bien?</i>	269
--	-----

I. ÉPITRE DE SAINT JEAN.

LXVII ^e PASSAGE : <i>Il n'y a point de crainte où est l'amour.</i>	<i>Ibid.</i>
LXVIII ^e PASSAGE : <i>Tres sunt qui testimonium dant in cælo.</i>	270

ÉPITRE DE SAINT JUDE.

LXIX ^e PASSAGE : <i>Leur sentence de condamnation est écrite depuis longtemps.</i>	272
LXX ^e PASSAGE : Sur l'Apocalypse.	<i>Ibid.</i>
CONCLUSION DE CES REMARQUES, où l'on touche un amas d'erreurs, outre toutes les précédentes.	273
I. Amas d'erreurs en abrégé.	<i>Ibid.</i>
II. Passage aux Ephésiens : <i>que nous sommes naturellement enfants de colère.</i>	274
III. Omissions affectées de l'auteur sur le Saint-Esprit.	275
IV. Récapitulation de tout cet ouvrage.	276

DÉFENSE DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES.

PRÉFACE, où est exposé le dessein et la division de cet ouvrage.	279
--	-----

PREMIÈRE PARTIE,

Où l'on découvre les erreurs expresses sur la tradition et sur l'Eglise, le mépris des Pères, avec l'affaiblissement de la foi de la Trinité et de l'Incarnation, et la pente vers les ennemis de ces mystères.

LIVRE PREMIER.

ERREURS SUR LA TRADITION ET L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE PREMIER. La Tradition attaquée ouvertement en la personne de saint Augustin.	283
---	-----

II. Que M. Simon se condamne lui-même, en avouant que saint Augustin, qu'il accuse d'être novateur, a été suivi de tout l'Occident.	284
III. Histoire de l'approbation de la doctrine de saint Augustin, de siècle en siècle, de l'aveu de M. Simon. En passant, pourquoi cet auteur ne parle point de saint Grégoire.	285
IV. Autorité de l'Eglise d'Occident. S'il est permis à M. Simon d'en appeler à l'Eglise orientale. Julien le Pélagien convaincu par saint Augustin dans un semblable procédé.	288
V. Idée de M. Simon sur saint Augustin, à qui il fait le procès comme à un novateur dans la foi, par les règles de Vincent de Lerins : tout l'Occident est intéressé dans cette censure.	289
VI. Que cette accusation de M. Simon contre saint Augustin retombe sur le saint siège, sur tout l'Occident, sur toute l'Eglise, et détruit l'uniformité de ses sentiments et de sa tradition sur la foi : que ce critique renouvelle les questions précisément décidées par les Pères, avec le consentement de toute l'Eglise catholique : témoignage du cardinal Bellarmin.	291
VII. Vaine réponse de M. Simon, que saint Augustin n'est pas la règle de notre foi : malgré cette cavillation, ce critique ne laisse pas d'être convaincu d'avoir condamné les papes, et toute l'Eglise qui les a suivis.	294
VIII. Autre cavillation de M. Simon dans la déclaration qu'il a faite de ne vouloir pas condamner saint Augustin : que sa doctrine en ce point établit la tolérance et l'indifférence des religions.	295
IX. La Tradition combattue par M. Simon, sous prétexte de la défendre.	296
X. Manière méprisante dont les nouveaux critiques traitent les Pères et méprisent la tradition : Premier exemple de leur procédé dans la question de la nécessité de l'eucharistie : M. Simon avec les hérétiques accuse l'Eglise ancienne d'erreur, et soutient un des arguments par lesquels ils ont attaqué la tradition.	<i>Ibid.</i>
XI. Artifice de M. Simon pour ruiner une des preuves fondamentales de l'Eglise sur le péché originel, tiré du baptême des enfants.	298
XII. Passages des Papes et des Pères qui établissent la nécessité de l'eucharistie en termes aussi forts que saint Augustin : Erreur inexcusable de M. Simon qui accuse ce saint de s'être trompé dans un article qui, de son aveu, lui étoit commun avec toute l'Eglise de son temps.	301
XIII. M. Simon, en soutenant que l'Eglise ancienne a cru la nécessité absolue de l'eucharistie, favorise des hérétiques manifestes, condamnés par deux conciles œcuméniques, premièrement par celui de Bâle, et ensuite par celui de Trente.	302
XIV. Mauvaise foi de M. Simon, qui, en accusant saint Augustin et toute l'antiquité d'avoir erré sur la nécessité de l'eucharistie, dissimule le sentiment de saint Fulgence, auteur du même siècle que saint Augustin, et qui faisoit profession d'être son disciple, même dans cette question, où il fonde sa résolution sur la doctrine de ce Père.	303
XV. Toute la théologie de saint Augustin tend à établir la solution de saint Fulgence, qui est celle de toute l'Eglise.	306
XVI. Vaine réponse des nouveaux critiques.	307
XVII. Pourquoi saint Augustin et les anciens ont dit que l'eucharistie étoit nécessaire, et qu'elle l'est en effet ; mais en son rang et à sa manière.	308

XVIII. La nécessité de l'eucharistie est expliquée selon les principes de saint Augustin par la nécessité du baptême.	309
XIX. Raison pour laquelle saint Augustin et les anciens n'ont pas été obligés de distinguer toujours si précisément la nécessité de l'eucharistie d'avec celle du baptême.	310
XX. Que M. Simon n'a pas dû dire que les preuves de saint Augustin et de l'ancienne Eglise contre les pélagiens ne sont pas concluantes. <i>Ibid.</i>	
XXI. Autre exemple, où M. Simon méprise la tradition, en excusant ceux qui contre tous les saints Pères n'entendent pas de l'eucharistie le chap. vi de saint Jean.	311
XXII. Si c'est assez, pour excuser un sentiment, de dire qu'il n'est pas hérétique.	313

LIVRE SECOND.

Suite d'erreurs sur la tradition. L'infailibilité de l'Eglise ouvertement attaquée. Erreurs sur les Ecritures et sur les preuves de la Trinité.

CHAPITRE PREMIER. Que l'esprit de M. Simon est de ne louer la tradition que pour affaiblir l'Ecriture. Quel soin il prend de montrer que la Trinité n'y est pas établie.	314
II. Qu'en affaiblissant les preuves de l'Ecriture sur la Trinité, M. Simon affaiblit également celles de la tradition.	317
III. Soin extrême de l'auteur pour montrer que les catholiques ne peuvent convaincre les ariens par l'Ecriture.	<i>Ibid.</i>
IV. Que les moyens de M. Simon contre l'Ecriture portent également contre la tradition, et qu'il détruit l'autorité des Pères par les contradictions qu'il leur attribue. Passages de saint Athanase.	318
V. Moyens obliques de l'auteur pour détruire la tradition et affaiblir la foi de la Trinité.	320
VI. Vraie idée de la tradition, et que faute de l'avoir suivie l'auteur induit son lecteur à l'indifférence des religions.	<i>Ibid.</i>
VII. Que M. Simon s'est efforcé de détruire l'autorité de la tradition, comme celle de l'Ecriture, dans la dispute de saint Augustin contre Pélagé : idée de cet auteur sur la critique, et que la sienne n'est selon lui-même que chicane : fausse doctrine qu'il attribue à saint Augustin sur la tradition, et contraire à celle du concile de Trente.	321
VIII. Que l'auteur attaque également saint Augustin et la tradition, en disant que ce Père ne l'allègue que quelquefois, et par accident, comme un accessoire.	323
IX. L'auteur affaiblit encore la tradition par saint Hilaire, et dit indifféremment le bien et le mal.	324
X. Si M. Simon a dû dire que saint Hilaire ne s'appuyoit point sur la tradition.	325
XI. Que les Pères ont également soutenu les preuves de l'écriture et de la tradition : Que M. Simon fait le contraire, et affaiblit les unes par les autres : Méthode de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse et de saint Grégoire de Nazianze, dans la dispute contre Aece et contre Eunome, son disciple.	326
XII. Combien de mépris affecte l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, principalement pour ceux où ils défendent la Trinité contre Eunome.	328

	Pages.
XIII. Suite du mépris de l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile, et en particulier pour ses livres contre Eunome.	329
XIV. Mépris de M. Simon pour saint Grégoire de Nysse, et pour les écrits où il établit la foi de la Trinité.	330
XV. Mépris de l'auteur pour les discours et les preuves de saint Grégoire de Nazianze sur la Trinité.	331
XVI. Que l'auteur, en cela semblable aux sociniens, affecte de faire les Pères plus forts en raisonnements et en éloquence, que dans la science des Ecritures.	333
XVII. Que la doctrine de M. Simon est contradictoire : qu'en détruisant les preuves de l'Ecriture, il détruit en même temps la tradition, et mène à l'indifférence des religions.	<i>Ibid.</i>
XVIII. Que l'auteur attaque ouvertement l'autorité de l'Eglise sous le nom de saint Chrysostôme, et qu'il explique ce Père en protestant déclaré.	336
XIX. L'auteur fait mépriser à saint Augustin l'autorité des conciles. Fausse traduction d'un passage de ce Père, et dessein manifeste de l'auteur, en détruisant la tradition et l'autorité de l'Eglise, de conduire insensiblement les esprits à l'indifférence de religion.	339
XX. Que la méthode que M. Simon attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi dans la dispute contre les ariens, n'a rien de certain, et même à l'indifférence.	342
XXI. Suite de la mauvaise méthode que l'auteur attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi.	345
XXII. Que la méthode de M. Simon ne laisse aucun moyen d'établir la sûreté de la foi, et abandonne tout à l'indifférence.	347

LIVRE TROISIÈME.

M. Simon, partisan et admirateur des sociniens, et en même temps ennemi de toute la théologie et des traditions chrétiennes.

CHAPITRE PREMIER. Faux raisonnement de l'auteur sur la prédication de Jésus-Christ : son affectation à faire trouver de l'appui à la doctrine socinienne dans saint Augustin, dans saint Thomas, dans les interprètes latins, et même dans la Vulgate.	349
II. Nouvelle chicane de M. Simon pour faire trouver dans saint Augustin de l'appui aux sociniens.	351
III. Affectation de M. Simon à étaler les blasphèmes des sociniens, et premièrement ceux de Servet.	353
IV. Trois mauvais prétextes du critique pour pallier cet excès.	354
V. Le soin de M. Simon à faire connoître et à recommander Bernardin Ochin, Fauste Socin et Crellius.	356
VI. La réfutation de Socin est foible dans M. Simon : exemple sur ces paroles de Jésus-Christ : <i>Avant qu'Abraham fût fait, je suis.</i> Joan. VIII.	359
VII. M. Simon vainement émerveillé des progrès de la secte socinienne.	360
VIII. Vaine excuse de M. Simon qui dit qu'il n'écrit que pour les savants : quels sont les savants pour qui il écrit.	361
IX. Recommandation des interprétations du socinien Crellius.	<i>Ibid.</i>
X. Le critique se laisse embarrasser des opinions des sociniens, et les justifie par ses réponses.	363

XI. Foiblesse affectée de M. Simon contre le blasphème du socinien Eniedin : la tradition toujours alléguée pour affaiblir l'Ecriture.	364
XII. Affectation de rapporter le ridicule que Volzogue, socinien, donne à l'enfer.	365
XIII. La méthode de notre auteur à rapporter les blasphèmes des hérétiques, est contraire à l'Ecriture et à la pratique des saints.	366
XIV. Tout l'air du livre de M. Simon inspire le libertinage et le mépris de la théologie, qu'il affecte partout d'opposer à la simplicité de l'Ecriture.	367
XV. Suite du mépris de M. Simon pour la théologie : celle de saint Augustin et des Pères contre les ariens méprisée : M. Simon qui prétend mieux expliquer l'Ecriture qu'ils n'ont fait, renverse les fondemens de la foi, et favorise l'arianisme.	368
XVI. Que les interprétations à la socinienne sont celles que M. Simon autorise, et que celles qu'il blâme comme théologiques sont celles où l'on trouve la foi de la Trinité.	373
XVII. Mépris de l'auteur pour saint Thomas, pour la théologie scolastique, et sous ce nom pour celle des Pères.	375
XVIII. Historiette du docteur d'Espense, relevée malicieusement par l'auteur, pour blâmer Rome et de mépriser de nouveau la théologie, comme induisant à l'erreur.	377
XIX. L'auteur, en parlant d'Erasme, continue de mépriser la théologie, comme ayant contraint l'esprit de la religion.	378
XX. Audacieuse critique d'Erasme sur saint Augustin, soutenue par M. Simon : suite du mépris de ce critique pour saint Thomas : présomption que lui inspirent, comme à Erasme, les lettres humaines : il ignore profondément ce que c'est que la scolastique, et la blâme sans être capable d'en connoître l'utilité.	380
XXI. Louanges excessives de Grotius, encore qu'il favorise les ariens, les sociniens, et une infinité d'autres erreurs.	382
XXII. L'auteur entre dans les sentiments impies de Socin, d'Episcopus et de Grotius, pour anéantir la preuve de la religion par les prophéties.	384
XXIII. On démontre contre Grotius et M. Simon, que Jésus-Christ et les apôtres ont prétendu apporter les prophéties comme des preuves convaincantes auxquelles les Juifs n'avoient rien à répliquer.	386
XXIV. La même chose se prouve par les Pères : trois sources pour en découvrir la tradition : première source, les apologies de la religion chrétienne.	388
XXV. Seconde et troisième source de la tradition de la preuve des prophéties dans les professions de foi, et dans la démonstration de l'authenticité des livres de l'ancien Testament.	389
XXVI. Les marcionites ont été les premiers auteurs de la doctrine d'Episcopus et de Grotius, qui réduisent la conviction de la foi en Jésus-Christ aux seuls miracles, à l'exclusion des prophéties : passage notable de Tertullien.	391
XXVII. Si la force de la preuve des prophéties dépendoit principalement des explications des rabbins; comme l'insinue M. Simon : passage admirable de saint Justin.	<i>Ibid.</i>
XXVIII. Prodigueuse opposition de la doctrine d'Episcopus, de Grotius et de M. Simon avec celle des chrétiens.	392

- XXIX. Suite de la tradition sur la force des prophéties : conclusion de cette remarque en découvrant sept articles chez M. Simon, où l'autorité de la tradition est renversée de fond en comble. 393
- XXX. Conclusion de ce livre par un avis de saint Justin aux rabbinsants. 394

LIVRE QUATRIÈME.

M. Simon, ennemi et téméraire censeur des saints Pères.

- CHAPITRE PREMIER. M. Simon tâche d'opposer les Pères aux sentiments de l'Eglise : passage trivial de saint Jérôme, qu'il relève curieusement et de mauvaise foi contre l'épiscopat : autres passages aussi vulgaires du diacre Hilaire et de Pélage. 395
- II. Le critique fait saint Chrysostôme nestorien : passage fameux de ce Père dans l'homélie III sur l'épître aux Hébreux, où M. Simon suit une traduction qui a été rétractée comme infidèle par le traducteur de saint Chrysostôme, et condamnée par M. l'archevêque de Paris. 397
- III. Raisons générales qui montrent que M. Simon affecte de donner en la personne de saint Chrysostôme un défenseur à Nestorius et à Théodore. 398
- IV. Raisons particulières qui démontrent dans M. Simon un dessein formé de charger saint Chrysostôme : quelle erreur c'est à ce critique de ne trouver aucune absurdité de faire parler à ce Père le langage des hérétiques : passages qui montrent combien il en étoit éloigné. 400
- V. Que le critique en faisant dire à saint Chrysostôme dans l'homélie III aux Hébreux, qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, lui fait tenir un langage que ce Père n'a jamais tenu en aucun endroit, mais un langage tout contraire : passage de saint Chrysostôme, homélie VI sur les Philippiens. 401
- VI. Qu'au commencement du passage de saint Chrysostôme, homélie III aux Hébreux, les deux personnes s'entendent clairement du Père et du Fils, et non pas du seul Jésus-Christ : infidèle traduction de M. Simon. 403
- VII. De deux leçons du texte de saint Chrysostôme également bonnes. M. Simon, sans raison, a préféré celle qui lui donnoit lieu d'accuser ce saint docteur. 404
- VIII. Que si saint Chrysostôme avoit parlé au sens que lui attribue M. Simon, ce passage auroit été relevé par les ennemis de ce Père, ou par les partisans de Nestorius ; ce qui n'a jamais été. 405
- IX. Que Théodore et Nestorius ne parloient pas eux-mêmes le langage qu'on veut que saint Chrysostôme ait eu commun avec eux. 407
- X. Passages de saint Athanase sur la signification du mot de personne en Jésus-Christ. 408
- XI. M. Simon emploie contre les Pères et même contre les plus grands, les manières les plus dédaigneuses et les plus moqueuses. 410
- XII. Pour justifier les saints Pères, on fait voir l'ignorance et le mauvais goût de leur censeur dans sa critique sur Origène et sur saint Athanase. 412
- XIII. M. Simon avilit saint Chrysostôme, et le loue en haine de saint Augustin. 416
- XIV. Hilaire diacre et Pélage l'hérésiarque préférés à tous les anciens

	Pages.
commentateurs, et élevés sur les ruines de saint Ambroise et de saint Jérôme.	418
XV. Mépris du critique pour saint Augustin, et affectation de lui préférer Maldonat dans l'application aux Ecritures : amour de saint Augustin pour les saints livres.	419
XVI. Quatre fruits de l'amour extrême de saint Augustin pour l'Ecriture : manière admirable de ce saint à la manier : juste louange de ce Père, et son amour pour la vérité : combien il est injuste de lui préférer Maldonat.	421
XVII. Après avoir loué Maldonat pour déprimer saint Augustin, M. Simon frappe Maldonat lui-même d'un de ses traits les plus malins.	425
XVIII. Suite du mépris de l'auteur pour saint Augustin : caractère de ce Père peu connu des critiques modernes : exhortation à la lecture des Pères.	426

SECONDE PARTIE.

Erreurs sur la matière du péché originel et de la grâce.

LIVRE CINQUIÈME.

M. Simon, partisan des ennemis de la grâce, et ennemi de saint Augustin : l'autorité de ce Père.

CHAPITRE PREMIER. Dessein et division de cette seconde partie.	429
II. Hérésie formelle du diacre Hilaire sur les enfants morts sans baptême, expressément approuvée par M. Simon contre l'expresse décision de deux conciles œcuméniques, celui de Lyon II, et celui de Florence.	430
III. Autre passage du même Hilaire sur le péché originel, également hérétique : vaine défaite de M. Simon.	432
IV. Hérésie formelle du même auteur sur la grâce : qu'il n'en dit pas plus que Pélagé sur cette matière, et que M. Simon s'implique dans son erreur, en le louant.	433
V. M. Simon fait l'injure à saint Chrysostôme de le mettre avec le diacre Hilaire au nombre des précurseurs du pélagianisme : approbation qu'il donne à cette hérésie.	435
VI. Que cet Hilaire préféré par M. Simon aux plus grands hommes de l'Eglise, outre ses erreurs manifestes, est d'ailleurs un foible auteur dans ses autres notes sur saint Paul.	<i>Ibid</i>
VII. Que notre critique affecte de donner à la doctrine de Pélagé un air d'antiquité : qu'il fait dire à saint Augustin que Dieu est cause du péché : qu'il lui préfère Pélagé, et que partout il excuse cet hérésiarque.	437
VIII. Que s'opposer à saint Augustin sur la matière de la grâce, comme fait M. Simon, c'est s'opposer à l'Eglise, et que le P. Garnier démontre bien cette vérité.	439
IX. Que dès le commencement de l'hérésie de Pélagé, toute l'Eglise tourna les yeux vers saint Augustin, qui fut chargé de dénoncer aux nouveaux hérétiques dans un sermon à Carthage, leur future condamnation, et que loin de rien innover, comme l'en accuse l'auteur, la foi ancienne fut le fondement qu'il posa d'abord.	440
X. Dix évidentes démonstrations que saint Augustin, loin de passer de son temps pour novateur, fut regardé par toute l'Eglise comme le dé-	

fenseur de l'ancienne et véritable doctrine. Les six premières démonstrations.	441
XI. Septième, huitième et neuvième démonstration. Saint Augustin écrit par l'ordre des papes contre les pélagiens, leur envoie ses livres, les soumet la correction du saint siège, et en est approuvé.	442
XII. Dixième démonstration et plusieurs preuves constantes que l'Orient n'avoit pas moins en vénération la doctrine de saint Augustin contre Pélage, que l'Occident : actes de l'assemblée des prêtres de Jérusalem : saint Augustin attentif à l'Orient comme à l'Occident : pourquoi il est invité en particulier au concile œcuménique d'Ephèse.	443
XIII. Combien la pénétration de saint Augustin étoit nécessaire dans cette cause. Merveilleuse autorité de ce saint. Témoignage de Prosper, d'Hilaire et du jeune Arnobe.	445
XIV. On expose trois contestations formées dans l'Eglise sur la matière de la grâce, et partout la décision de l'Eglise en faveur de la doctrine de saint Augustin. Première contestation devant le pape saint Célestin, où il est jugé que saint Augustin est le défenseur de l'ancienne doctrine.	447
XV. Quatre raisons démonstratives qui appuyoient le jugement de saint Célestin.	449
XVI. Seconde contestation sur la matière de la grâce émue par Fauste de Riès, et seconde décision en faveur de saint Augustin par quatre papes. Réflexion sur le décret de saint Hormisdas.	450
XVII. Des quatre conciles qui ont prononcé en faveur de la doctrine de saint Augustin, on rapporte les trois premiers, et notamment celui d'Orange.	451
XVIII. Huit circonstances de l'Histoire du concile d'Orange, qui font voir que saint Augustin étoit regardé par les papes et par toute l'Eglise comme le défenseur de la foi ancienne. Quatrième concile en confirmation de la doctrine de ce Père.	452
XIX. Troisième contestation sur la matière de la grâce, à l'occasion de la dispute sur Gotescalc, où les deux partis se rapportoient également de toute la question à l'autorité de saint Augustin.	454
XX. Quatrième contestation sur la matière de la grâce, à l'occasion de Luther et de Calvin, qui outroient la doctrine de saint Augustin ; le concile de Trente n'en résout pas moins la difficulté par les propres termes de ce Père.	455
XXI. L'autorité de saint Augustin et de saint Prosper, son disciple, entièrement établie : autorité de saint Fulgence, combien révérée : ce Père regardé comme un second Augustin.	456
XXII. Tradition constante de tout l'Occident en faveur de l'autorité et de la doctrine de saint Augustin. L'Afrique, l'Espagne, les Gaules, saint Césaire en particulier, l'Eglise de Lyon, les autres docteurs de l'Eglise gallicane, l'Allemagne, Haimon et Rupert, l'Angleterre et le vénérable Bède, l'Italie et Rome.	457
XXIII. Si après tous ces témoignages il est permis de ranger saint Augustin parmi les novateurs : que c'est presque autant que le ranger au nombre des hérétiques, ce qui fait horreur à Facundus et à toute l'Eglise.	458
XXIV. Témoignages des ordres religieux, de celui de saint Benoît, de celui de saint Dominique et de saint Thomas, de celui de saint Fran-	

çois et de Scot. Saint Thomas, recommandé par les papes, pour avoir suivi saint Augustin ; concours de toute l'Ecole ; le maître des sentences. 459

LIVRE SIXIÈME.

Raison de la préférence qu'on a donnée à saint Augustin dans la matière de la grâce. Erreur sur ce sujet, à laquelle se sont opposés les plus grands théologiens de l'Eglise et de l'Ecole.

- CHAPITRE PREMIER. Doctrine constante de toute la théologie sur la préférence des Pères qui ont écrit depuis les contestations des hérétiques ; beau passage de saint Thomas, qui a puisé dans saint Augustin toute sa doctrine ; passage de ce Père. 461
- II. Ce que l'Eglise apprend de nouveau sur la doctrine : passage de Vincent de Lerins : Mauvais artifice de M. Simon et de ceux qui, à son exemple, en appellent aux anciens, au préjudice de ceux qui ont expressément traité les matières contre les hérétiques. 463
- III. Que la manière dont M. Simon allègue l'antiquité est un piège pour les simples ; que c'en est un autre d'opposer les Grecs aux Latins. Preuves par M. Simon lui-même, que les traités des Pères contre les hérésies sont ce que l'Eglise a de plus exact. Passage du P. Petau. *Ibid.*
- IV. Paralogisme perpétuel de M. Simon, qui tronque les règles de Vincent de Lerins sur l'antiquité et l'universalité. 466
- V. Illusion de M. Simon et des critiques modernes, qui veulent que l'on trouve la vérité plus pure dans les écrits qui ont précédé les disputes : exemple de saint Augustin, qui, selon eux, a mieux parlé de la grâce avant qu'il en disputât contre Pélagé. *Ibid.*
- VI. Aveuglement de M. Simon, qui, par la raison qu'on vient de voir, préfère les sentiments que saint Augustin a rétractés à ceux qu'il a établis en y pensant mieux ; le critique ouvertement semi-pélagien. 467
- VII. M. Simon a puisé ses sentiments manifestement hérétiques d'Arminius et de Grotius. 469
- VIII. Les témoignages qu'on tire des Pères qui ont écrit devant les disputes ont leur avantage : Saint Augustin recommandable par deux endroits. L'avantage qu'a tiré l'Eglise de ce qu'il a écrit après la dispute contre Pélagé. 471
- IX. Témoignage que saint Augustin a rendu à la vérité avant la dispute. Ignorance de Grotius et de ceux qui accusent ce Père de n'avoir produit ses derniers sentiments que dans la chaleur de la dispute. 473
- X. Quatre états de saint Augustin. Le premier incontinent après sa conversion et avant tout examen de la question de la grâce ; pureté de ses sentiments dans ce premier état ; passages du livre de l'Ordre, de celui des Soliloques, et avant tout cela du livre contre les académiciens. 474
- XI. Passage du livre des Confessions. 477
- XII. Saint Augustin dans ses premières lettres et dans ses premiers écrits a tout donné à la grâce : passages de ce Père dans les trois livres du Libre arbitre : passage conforme à ceux-là dans le livre des Mérites et de la Rémission des péchés. Reconnaissance que la doctrine des livres du livre arbitre étoit pure par un passage des Rétractations, et un du livre de la Nature et de la Grâce. 479
- XIII. Réflexions sur ce premier état de saint Augustin ; passage au

- second, qui fut celui où il commença à examiner, mais encore imparfaitement, la question de la grâce ; erreur de saint Augustin dans cet état, et en quoi elle consistoit. 481
- XIV. Saint Augustin ne tomba dans cette erreur, que dans le temps où il commença à étudier cette question, sans l'avoir encore bien approfondie. 482
- XV. Saint Augustin sort bientôt de son erreur par le peu d'attachement qu'il avoit à son propre sens, et par les consultations qui l'obligèrent à rechercher plus exactement la vérité : réponse à Simplicien : progrès naturel de l'esprit de ce Père, et le troisième état de ses connoissances. 483
- XVI. Trois manières dont saint Augustin se reprend lui-même dans ses Rétractations ; qu'il ne commence à trouver de l'erreur dans ses livres précédents que dans le vingt-troisième chapitre du premier livre des Rétractations ; qu'il ne s'est trompé que pour n'avoir pas assez approfondi la matière, et qu'il disoit mieux, lorsqu'il s'en expliquoit naturellement, que lorsqu'il la traitoit exprès, mais encore faiblement. 485
- XVII. Quatrième et dernier état des connoissances de saint Augustin ; lorsque non seulement il fut parfaitement instruit de la doctrine de la grâce, mais capable de la défendre ; l'autorité qu'il s'acquît alors. Conclusion contre l'imposture de ceux qui l'accusent de n'avoir changé que dans la chaleur de la dispute. 487
- XVIII. Que les changements de saint Augustin, loin d'affaiblir son autorité, l'augmentent, et qu'elle seroit préférable à celle des autres docteurs en cette matière, quand ce ne seroit que par l'application qu'il y a donnée. *Ibid.*
- XIX. Quelques auteurs catholiques commencent à se relâcher sur l'autorité de saint Augustin à l'occasion de l'abus que Luther et les luthériens font de la doctrine de ce saint : Baronius les reprend, et montre qu'en s'écartant de saint Augustin, on se met en péril d'erreur. 489
- XX. Suite des témoignages des catholiques en faveur de l'autorité de saint Augustin sur la matière de la grâce depuis Luther et Calvin : saint Charles, les cardinaux Bellarmin, Tolet et du Perron, les savants jésuites Henriquez, Sanchez, Vasquez. 490
- XXI. Témoignages des savants jésuites qui ont écrit de nos jours, le P. Petau, le P. Garnier, le P. Deschamps. Argument de Vasquez pour démontrer que les décisions des papes Pie V et Grégoire XIII ne peuvent pas être contraires à saint Augustin : conclusion : que si ce Père a erré dans la matière de la grâce, l'Eglise ne peut être exempte d'erreur. 492

LIVRE SEPTIÈME.

Saint Augustin condamné par M. Simon : erreurs de ce critique sur le péché originel.

- CHAPITRE PREMIER. M. Simon entreprend directement de faire le procès à saint Augustin sur la matière de la grâce ; son dessein déclaré dès sa préface. 495
- II. Diverses sortes d'accusations contre saint Augustin sur la matière de la grâce, et toutes sans preuves. 498
- III. Selon M. Simon c'est un préjugé contre un auteur, et un moyen de le déprimer, qu'il ait été attaché à saint Augustin. 499

	Pages.
IV. M. Simon continue d'attribuer à saint Augustin l'erreur de faire Dieu auteur du péché avec Bucer et les protestants.	501
V. Ignorance du critique, qui tâche d'affoiblir l'avantage de saint Augustin sur Julien, sous prétexte que ce Père ne savoit pas le grec; que saint Augustin a tiré contre ce pélagien tout l'avantage qu'on pouvoit tirer du texte grec, et lui a fermé la bouche.	502
VI. Suite des avantages que saint Augustin a tirés du texte grec contre Julien.	506
VII. Vaines et malignes remarques de l'auteur sur cette traduction : <i>Eramus natura filii iræ</i> : que saint Augustin y a vu tout ce qui s'y peut voir.	508
VIII. Que saint Augustin a lu quand il falloit les Pères grecs, et qu'il a su profiter, autant qu'il étoit possible, de l'original pour convaincre les pélagiens.	511
IX. Causes de l'acharnement de M. Simon et de quelques critiques modernes contre saint Augustin.	512
X. Deux erreurs de M. Simon sur le péché originel : première erreur, que par ce péché il faut entendre la mort et les autres peines : Grotius auteur, et M. Simon défenseur de cette hérésie : ce dernier excuse Théodore de Mopsueste, et insinue que saint Augustin expliquoit le péché originel d'une manière particulière.	513
XI. Que saint Augustin n'a enseigné sur le péché originel que ce qu'en a enseigné toute l'Eglise catholique dans les décrets des conciles de Carthage, d'Orange, de Lyon, de Florence et de Trente; que Théodore de Mopsueste défendu par l'auteur, sous le nom de saint Augustin, attaquoit toute l'Eglise.	515
XII. Seconde erreur de M. Simon sur le péché originel. Il détruit les preuves dont toute l'Eglise s'est servie, et en particulier celle qu'elle tire de ce passage de saint Paul : <i>In quo omnes peccaverunt</i> .	516
XIII. Quatre conciles universellement approuvés, et entre autres celui de Trente, ont décidé sous peine d'anathème, que dans le passage de saint Paul. Rom. v. 12, il faut traduire <i>in quo</i> , et non pas <i>quatenus</i> . M. Simon méprise ouvertement l'autorité de ces conciles.	518
XIV. Examen des paroles de M. Simon dans la réponse qu'il fait à l'autorité de ces conciles; qu'elles sont formellement contre la foi, et qu'on ne doit pas les supporter.	519
XV. Suite de l'examen des paroles de l'auteur sur la traduction <i>in quo</i> . Il se sert de l'autorité de ceux de Genève, de Calvin et de Pélagie, contre celle de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique; et il avoue que la traduction <i>quatenus</i> renverse le fort de sa preuve.	520
XVI. Suite de l'examen des paroles de l'auteur; il affoiblit l'autorité de saint Augustin et de l'Eglise catholique par celle de Théodoret, de Grotius et d'Erasmus : si c'est une bonne réponse en cette occasion, de dire que saint Augustin n'est pas la règle de la foi.	521
XVII. Réflexions particulières sur l'allégation de Théodoret : autre réflexion importante sur l'allégation des Grecs dans la matière du péché originel, et de la grâce en général.	523
XVIII. Minuties de M. Simon et de la plupart des critiques.	524
XIX. L'interprétation de saint Augustin et de l'Eglise catholique s'établit par la suite des paroles de saint Paul. Démonstration par deux conséquences du texte que saint Augustin a remarquées : première conséquence.	525

- XX. Seconde conséquence du texte de saint Paul remarquée par saint Augustin : de quelque sorte qu'on traduise, on démontre également l'erreur de ceux qui, à l'exemple des pélagiens, mettent la propagation du péché d'Adam dans l'imitation de ce péché. 525
- XXI. Intention de saint Paul dans ce passage, qui démontre qu'il est impossible d'expliquer la propagation du péché d'Adam par l'imitation et par l'exemple. 527
- XXII. Embarras des pélagiens dans leur interprétation : absurdité de la doctrine de M. Simon et des nouveaux critiques, qui insinuent que la mort passe à un enfant sans le péché, et la peine sans la faute : que c'est faire Dieu injuste, et que le concile d'Orange l'a ainsi défini. 528
- XXIII. Combien vainement l'auteur a tâché d'affaiblir l'interprétation de saint Augustin et de l'Eglise. Son erreur, lorsqu'il prétend que ce soit ici une question de critique et de grammaire : Bèze mal repris dans cet endroit, et toujours en haine de saint Augustin. 529
- XXIV. Dernier retranchement des critiques, et passage à un nouveau livre. *Ibid.*

LIVRE HUITIÈME.

Méthode pour établir l'uniformité dans tous les Pères, et preuves que saint Augustin n'a rien dit de singulier sur le péché originel.

- CHAPITRE PREMIER. Par l'état de la question, on voit d'abord qu'il n'est pas possible que les anciens et les modernes, les Grecs et les Latins soient contraires dans la croyance du péché originel : méthode infaillible tirée de saint Augustin pour procéder à cet examen, et à celui de toute la matière de la grâce. 530
- II. Quatre principes infaillibles de saint Augustin pour établir sa méthode : premier principe. Que la tradition étant établie par des actes authentiques et universels, la discussion des passages particuliers des saints Pères n'est pas absolument nécessaire. 532
- III. Second principe de saint Augustin. Le témoignage de l'Eglise d'Occident suffit pour établir la saine doctrine. *Ibid.*
- IV. Troisième principe : un ou deux Pères célèbres de l'Eglise d'Orient suffisent pour en faire voir la tradition. 534
- V. Quatrième et dernier principe : le sentiment unanime de l'Eglise présente suffit pour ne point douter de l'Eglise ancienne : application de ce principe à la foi du péché originel : réflexion de saint Augustin sur le concile de Diospolis en Palestine. *Ibid.*
- VI. Cette méthode de saint Augustin est précisément la même que Vincent de Lerins étendit ensuite davantage. 535
- VII. Application de cette méthode à saint Chrysostôme et aux Grecs, non seulement sur la matière du péché originel, mais encore sur toute celle de la grâce. 536
- VIII. Que cette méthode de saint Augustin est infaillible, et qu'il n'est pas possible que l'Orient crût autre chose que l'Occident sur le péché originel. 537
- IX. Deux états du pélagianisme en Orient, et que dans tous les deux la doctrine du péché originel étoit constante, et selon les mêmes idées de saint Augustin et de l'Occident. 539

- X. Que Nestorius avoit d'abord reconnu le péché originel selon les idées communes de l'Occident et de l'Orient, et qu'il ne varia que par intérêt: que cette tradition venoit de saint Chrysostôme : que l'Eglise grecque y a persisté et y persiste encore aujourd'hui. 539
- XI. Conclusion : qu'il est impossible que les Grecs et les Latins ne soient pas d'accord : application à saint Chrysostôme : que le sentiment que Grotius et M. Simon lui attribuent sur la mort, induit dans les enfants mêmes un véritable péché, qui ne peut être que l'originel. 542
- XII. Que saint Augustin a raison de supposer comme incontestable, que la mort est la peine du péché : principe de ce saint, que la peine ne peut passer à ceux à qui le péché ne passe pas : que le concile d'Orange a présupposé ce principe comme indubitable. 543
- XIII. La seule difficulté contre ce principe tirée des passages où il est porté que Dieu venge l'iniquité des pères sur les enfants. *Ibid.*
- XIV. La résolution de cette difficulté, qui rend le principe de saint Augustin et la preuve du concile d'Orange incontestable. 544
- XV. Règle de la justice divine révélée dans le livre de la Sagesse, que Dieu ne punit que les coupables. 545
- XVI. Doctrine excellente de saint Augustin, que Jésus-Christ est le seul qui ait été puni étant innocent, et que c'est là sa prérogative incommunicable. *Ibid.*
- XVII. Les pélagiens ont reconnu que la peine ne marche point sans la coupe, cette vérité qu'ils n'ont pu nier, les a jetés dans des embarras inexplicables : absurdités de Pélagie et celles de Julien excellemment réfutées par saint Augustin. 546
- XVIII. Pourquoi on s'attache à la mort plus qu'à toutes les autres peines pour démontrer le péché originel. 547
- XIX. Témoignages de la tradition de l'Eglise d'Occident rapportés par saint Augustin, et combien la preuve en est constante. 548
- XX. Témoignages de l'Orient rapportés par saint Augustin ; celui de saint Jérôme, et celui de saint Irénée pouvoient valoir pour les deux Eglises, aussi bien que celui de saint Hilaire et de saint Ambroise, à cause de leur célébrité. 549
- XXI. Parfaite conformité des idées de ces Pères sur le péché originel, avec celles de saint Augustin. 551
- XXII. Les Pères cités par saint Augustin ont la même idée que lui de la concupiscence, et la regardent comme le moyen de la transmission du péché : fausses idées sur ce point de Théodore de Mopsueste excusé par M. Simon. 552
- XXIII. Saint Justin, martyr, enseigne comme saint Augustin, non seulement que la peine, mais encore que le péché même d'Adam a passé en nous : la preuve de la circoncision est employée pour cela par le même saint, aussi bien que par saint Augustin. 553
- XXIV. Saint Irénée a la même idée. 554
- XXV. Suite de saint Irénée. La comparaison de Marie et d'Eve ; combien elle est universelle dans tous les Pères : ce qu'elle induit pour établir un véritable péché. 555
- XXVI. Beau passage de saint Clément d'Alexandrie. 556
- XXVII. Que la concupiscence est mauvaise : que par elle nous sommes faits un avec Adam pécheur ; et qu'admettre la concupiscence, c'est admettre le péché originel : doctrine mémorable du concile de Trente sur la concupiscence. 558

XXVIII. Passages d'Origène : vaines critiques sur ces passages , déci- dées par son livre contre Celse : que cet auteur ne rapporte pas à une vie précédente, mais au seul Adam le péché que nous apportons en naissant. Pourquoi saint Augustin n'a cité ni Origène ni Tertullien.	558
XXIX. Tertullien exprime de mot à mot toute la théologie de saint Augustin.	561
XXX. Erreur des nouveaux critiques, qu'on parloit obscurément du pé- ché originel avant saint Cyprien : suite des passages de Tertullien, que ce saint appelloit son maître : beau passage du livre de <i>Pudicitia</i> .	562
XXXI. Réflexions sur ces passages, qui sont des trois premiers siècles : passages de saint Athanase dans le quatrième.	563
XXXII. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.	564
XXXIII. Saint Grégoire de Nysse.	566

LIVRE NEUVIÈME.

*Passages de saint Chrysostôme, de Théodoret, de plusieurs autres concer-
nant la tradition du péché originel.*

CHAPITRE PREMIER. Passage de saint Chrysostôme, objecté à saint Augustin par Julien.	567
II. Réponse de saint Augustin. Passage de l'homélie qu'on lui objectoit, par où il en découvre le vrai sens.	568
III. Evidance de la réponse de saint Augustin : en quel sens il a dif lui-même que les enfants étoient innocents.	569
IV. Pourquoi saint Chrysostôme n'a point parlé expressément en ce lieu du péché originel, au lieu que Nestorius et saint Isidore de Damiette en ont parlé un peu après avec une entière clarté.	570
V. Passages de saint Chrysostôme dans l'homélie x sur l'épître aux Romains, proposés en partie par saint Augustin, pour le péché originel.	572
VI. Qu'en parlant très bien au fond dans l'homélie x sur l'épître aux Romains, saint Chrysostôme s'embarrasse un peu dans une question qui n'étoit pas encore bien éclaircie.	573
VII. Pourquoi en un certain sens saint Chrysostôme ne donnoit le nom de péché qu'au seul péché actuel.	575
VIII. Preuve par saint Chrysostôme que les peines du péché ne pas- soient à nous qu'après que le péché y avoit passé : passage sur le psaume L.	576
IX. Que saint Chrysostôme n'a rien de commun avec les anciens péla- giens, et que saint Augustin l'a bien démontré.	<i>Ibid.</i>
X. Que saint Chrysostôme ne dit pas qu'on puisse être puni sans être coupable, et que les nouveaux pélagiens lui attribuent sans preuve cette absurdité.	577
XI. Que saint Chrysostôme a parfaitement connu la concupiscence, et que cela même c'est connoître le fond du péché originel.	578
XII. En passant on note l'erreur de quelques uns qui mettent le formel ou l'essence du péché originel dans la domination de la convoitise.	579
XIII. En quoi consiste l'essence ou le formel du péché originel, et quelle a été la cause de la propagation.	<i>Ibid.</i>
XIV. Comment la concupiscence est expliquée par saint Chrysostôme : deux raisons pourquoi sa doctrine n'est pas aussi liée et aussi suivie que celle de saint Augustin, quoique la même dans le fond.	580

	Pages.
XV. Quelques légères difficultés tirées de saint Clément d'Alexandrie, de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, et de saint Grégoire de Nysse.	581
XVI. Saint Clément d'Alexandrie s'explique lui-même : le passage de Tertullien où il appelle l'enfance un âge innocent : que ce passage est démonstratif pour le péché originel : autre passage de Tertullien dans le livre du Baptême.	582
XVII. Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse.	583
XVIII. Réponse aux réflexions de M. Simon sur Théodoret, Photius et les autres Grecs, et premièrement sur Théodoret.	584
XIX. Remarques sur Photius.	586
XX. Récapitulation de la doctrine des deux derniers livres : prodigieux égarement de M. Simon.	587
XXI. Briève récapitulation des règles de Vincent de Lerins, qui ont été exposées, et application à la matière de la grâce.	588
XXII. On passe à la doctrine de la grâce et de la prédestination, et on démontre que les principales difficultés en sont éclaircies dans la prédestination des petits enfants.	589

LIVRE DIXIÈME.

Semi-pélagianisme de l'auteur. Erreurs imputées à saint Augustin. Efficace de la grâce. Foi de l'Eglise par ses prières, tant en Orient qu'en Occident.

CHAPITRE PREMIER. Répétition des endroits où l'on a montré ci dessus que notre auteur est un manifeste semi-pélagien, à l'exemple de Grotius.	598
II. Autre preuve démonstrative du semi-pélagianisme de M. Simon, dans l'approbation de la doctrine du cardinal Sadolet.	600
III. Répétition des preuves par où l'on a vu que M. Simon accuse saint Augustin de nier le libre arbitre.	602
IV. M. Simon est jeté dans cet excès par une fausse idée du libre arbitre : si l'on peut dire comme lui que le libre arbitre est maître de lui-même ENTièrement : passages de saint Ambroise.	603
V. Que M. Simon fait un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : ce que c'est, selon ce critique, que d'être maître du libre arbitre ENTièrement, et que son idée est pélagienne.	605
VI. Que M. Simon continue à faire un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : trois mauvais effets de la doctrine de ce critique.	606
VII. Le critique rend irrépréhensibles les hérétiques, qui font Dieu auteur du péché, en leur donnant saint Augustin pour défenseur.	607
VIII. On réduit à deux chefs les erreurs que M. Simon attribue à saint Augustin sur le libre arbitre : premier chef, qui est l'efficace de la grâce.	609
IX. On commence à proposer l'argument des prières de l'Eglise : quatre conséquences de ces prières, remarquées par saint Prosper, dont la dernière est que l'efficace de la grâce est de la foi.	Ibid.
X. Que les prières marquées par saint Prosper se trouvent encore aujourd'hui réunies dans les oraisons du Vendredi saint; et que saint Augustin, d'où saint Prosper a pris cet argument, les a bien connues.	611

XI. Saint Augustin a eu intention de démontrer, et a démontré en effet que la grâce qu'on demandoit par ces prières emportoit certainement l'action.	612
XII. Prières des liturgies grecques.	613
XIII. Prières de la liturgie attribuée à saint Chrysostôme : ce qu'il rapporte lui-même de la liturgie de son temps, et les réflexions qu'il fait dessus.	615
XIV. Abrégé du contenu dans les prières, où se trouvent de mot à mot toute la doctrine de saint Augustin, et la foi de toute l'Eglise sur l'efficacité de la grâce.	618
XV. Conséquence de saint Augustin : la discussion des Pères peu nécessaire : la prière suffisante pour établir la prévention et l'efficacité de la grâce.	619
XVI. Erreur de M. Simon de louer saint Chrysostôme de n'avoir point parlé de grâce efficace. Les prières la prouvent sans disputer.	620
XVII. Erreur de s'imaginer que Dieu ôte le libre arbitre en le tournant où il lui plaît : modèle des prières de l'Eglise dans celle d'Esther, de David, de Jérémie, et encore de Daniel.	<i>Ibid.</i>
XVIII. Preuve de l'efficacité de la grâce par l'Oraison dominicale.	622
XIX. Les deux dernières demandes expliquées par saint Augustin et par les prières de l'Eglise, montrent l'efficacité de la grâce.	623
XX. Saint Augustin a pris des anciens Pères la manière dont il explique l'Oraison dominicale : saint Cyprien, Tertullien : tout donner à Dieu : saint Grégoire de Nysse.	625
XXI. La prière vient autant de Dieu que les autres bonnes actions.	627
XXII. On prouve par la prière que la prière vient de Dieu.	629
XXIII. L'argument de la prière fortifié par l'action de grâces.	630
XXIV. La même action de grâces dans les Grecs, que dans saint Augustin. Passages de saint Chrysostôme.	631
XXV. Ni les semi-pélagiens, ni Pélagie même ne nioient pas que Dieu ne pût tourner où il vouloit le libre arbitre. Si c'étoit le libre arbitre même qui donnoit à Dieu ce pouvoir, comme le disoit Pélagie. Excellente réfutation de saint Augustin.	632
XXVI. La prière de Jésus-Christ pour saint Pierre : <i>J'ai prié pour toi</i> ; en saint Luc. xxi. 32 : application aux prières de l'Eglise.	634
XXVII. Prière du concile de Selgenstad avec des remarques de Lessius.	635

LIVRE ONZIÈME.

Comment Dieu permet le péché selon les Pères grecs et latins : confirmation par les uns comme par les autres, de l'efficacité de la grâce.

CHAPITRE PREMIER. Sur quel fondement M. Simon accuse saint Augustin de favoriser ceux qui font Dieu auteur du péché : passage de ce Père contre Julien.	636
II. Dix vérités incontestables par lesquelles est éclaircie et démontrée la doctrine de saint Augustin en cette matière : première et seconde vérités : que ce Père avec tous les autres ne reconnoît point d'autre cause du péché que le libre arbitre de la créature, ni d'autre moyen à Dieu pour y agir, que de le permettre.	637
III. Troisième vérité, où l'on commence à expliquer les permissions di-	

	Pages.
vines : différence de Dieu et de l'homme : que Dieu permet le péché, pouvant l'empêcher.	638
IV. Quatrième vérité, et seconde différence de Dieu et de l'homme : que l'homme pèche en n'empêchant pas le péché lorsqu'il le peut ; et Dieu, non : raison profonde de saint Augustin.	<i>Ibid.</i>
V. Cinquième vérité : une des raisons de permettre le péché est que sans cela la justice de Dieu n'éclateroit pas autant qu'il veut, et que c'est pour cette raison qu'il enduret certains pécheurs.	639
VI. Sixième vérité, établie par saint Augustin comme par tous les autres Pères, qu'endurcir du côté de Dieu n'est que soustraire sa grâce : calomnie de M. Simon contre ce Père.	640
VII. Septième vérité également établie par saint Augustin, que l'endurcissement des pécheurs du côté de Dieu est une peine et présuppose un péché précédent : différence du péché auquel on se livre soi-même d'avec ceux auxquels on est livré.	<i>Ibid.</i>
VIII. Huitième vérité : l'endurcissement du côté de Dieu n'est pas une simple permission, et pourquoi.	642
IX. Comment le péché peut être peine, et qu'alors la permission de Dieu, qui le laisse faire, n'est pas une simple permission.	643
X. Neuvième vérité : que Dieu agit par sa puissance dans la permission du péché : pourquoi saint Augustin ne permet pas à Julien de dire que Dieu le permet par une simple patience, qui est le passage que M. Simon a mal repris.	<i>Ibid.</i>
XI. Preuves de saint Augustin sur la vérité précédente : témoignage exprès de l'Ecriture.	644
XII. Dixième et dernière vérité : les pécheurs endurent ne font ni au dehors ni au dedans tout le mal qu'ils voudroient ; et en quel sens saint Augustin dit que Dieu incline à un mal plutôt qu'à un autre.	645
XIII. Dieu fait ce qu'il veut des volontés mauvaises.	646
XIV. Calomnie de M. Simon, et différence infinie de la doctrine de Wiclef, Luther, Calvin et Bèze, d'avec celle de saint Augustin : abrégé de ce qu'on a dit de la doctrine de ce Père.	647
XV. Belle explication de la doctrine précédente par une comparaison de saint Augustin : l'opération divisante de Dieu : ce que c'est selon ce Père.	648
XVI. La calomnie de l'auteur évidemment démontrée par deux conséquences de la doctrine précédente.	649
XVII. Deux démonstrations de l'efficace de la grâce par la doctrine précédente. Première démonstration, qui est de saint Augustin.	<i>Ibid.</i>
XVIII. Seconde démonstration de l'efficace de la grâce par les principes de l'auteur.	650
XIX. Suite de la même démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Passage de saint Jean de Damas.	651
XX. Permission du péché de saint Pierre, et conséquences qu'en ont tirées les anciens docteurs de l'église grecque. Premièrement Origène. Deux vérités enseignées par ce grand auteur : la première, que la permission de Dieu en cette occasion n'est pas une simple permission.	652
XXI. Seconde vérité enseignée par Origène, que saint Pierre tomba par la soustraction d'un secours efficace.	654
XXII. La même vérité enseignée par Origène en la personne de David.	655

TABLE.

745

Pages.

XXIII. Les mêmes vérités enseignées par saint Chrysostôme : passage sur saint Matthieu.	656
XXIV. Si la présomption de saint Pierre lui fit perdre la justice ; il tomba par la soustraction d'une grâce efficace.	658
XXV. Passage de saint Chrysostôme sur saint Jean, et qu'on en tire les mêmes vérités que du précédent sur saint Matthieu.	659
XXVI. Réflexion sur cette conduite de Dieu.	660
XXVII. Passage de saint Grégoire sur la chute de saint Pierre : conclusion de la doctrine précédente.	661

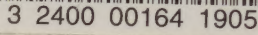
LIVRE DOUZIÈME.

La tradition constante de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination.

CHAPITRE PREMIER. Dessein de ce livre : douze propositions pour expliquer la matière de la prédestination et de la grâce.	662
II. Première et seconde proposition.	<i>Ibid.</i>
III. Troisième proposition.	663
IV. Distinction qui doit être présupposée avant la quatrième proposition.	<i>Ibid.</i>
V. Quatrième proposition.	664
VI. Cinquième proposition, qui regarde le don de prier : remarque sur cette proposition et sur la précédente.	<i>Ibid.</i>
VII. Sixième proposition : l'on commence à parler du don de persévérance.	665
VIII. Septième proposition qui regarde encore le don de persévérance : comment il peut être mérité, et n'en est pas moins gratuit.	666
IX. Huitième proposition, où l'on établit une préférence gratuite dans la distribution des dons de la grâce.	667
X. Suite de la même matière, et examen particulier de cette demande <i>Ne permettez pas que nous succombions, etc.</i>	668
XI. Si l'on satisfait à toute la doctrine de la grâce, en reconnoissant seulement une grâce générale donnée ou offerte à tous : erreur de M. Simon.	669
XII. Explication par ces principes de cette parole de saint Paul : <i>Si c'est par grâce, ce n'est donc point par les œuvres.</i>	670
XIII. Neuvième proposition, où l'on commence à démontrer que la doctrine de saint Augustin, sur la prédestination gratuite, est très claire.	671
XIV. Suite de la même démonstration : quelle prescience est nécessaire dans la prédestination.	673
XV. Dixième proposition, où l'on démontre que la prédestination, comme on vient de l'expliquer par saint Augustin, est de la foi : passage du cardinal Bellarmin.	674
XVI. Différence de la question dont on dispute dans les Ecoles entre les docteurs catholiques sur la prédestination à la gloire, d'avec celle qu'on vient de traiter.	675
XVII. Les douze sentences de l'épître de saint Augustin à Vital.	676
XVIII. Onzième proposition, où l'on commence à fermer la bouche à ceux qui murmurent contre cette doctrine de saint Augustin.	<i>Ibid.</i>
XIX. Douzième proposition, où l'on démontre que bien loin que cette doctrine mette les fidèles au désespoir, il n'y en a point pour eux de plus consolante.	677

	Pages.
XX. Suite des consolations de la doctrine précédente : prédestination de Jésus-Christ.	680
XXI. Prières des particuliers, conformes et de même esprit que les prières communes de l'Eglise : exemples tirés de l'Eglise orientale : premier exemple : prière des quarante martyrs.	681
XXII. Prière de plusieurs autres martyrs.	683
XXIII. Prière de saint Ephrem.	684
XXIV. Prière de Barlaam et de Josaphat dans saint Jean de Damas.	687
XXV. Prières dans les hymnes : hymne de Synesius, évêque de Cyrène.	688
XXVI. Hymne de saint Clément d'Alexandrie, et sa doctrine conforme en tout celle de saint Augustin.	689
XXVII. Prières d'Origène : conformité de sa doctrine avec celle de saint Augustin.	692
XXVIII. Autres prières d'Origène, et sa doctrine sur l'efficacité de la grâce dans le livre contre Celse.	693
XXIX. Dieu fait ce qu'il veut dans les bons et dans les mauvais : beau passage d'Origène, pour montrer que Dieu tenoit en bride les persécuteurs.	696
XXX. Grande puissance de la doctrine et de la grâce de Jésus-Christ, comment démontrée et expliquée par Origène.	<i>Ibid.</i>
XXXI. Que cette grâce reconnue par Origène est prévenante, et quel rapport elle a avec la prière.	697
XXXII. Prière de saint Grégoire de Nazianze, rapportée par saint Augustin.	700
XXXIII. Prière de Guillaume, abbé de Saint-Arnoul de Metz.	<i>Ibid.</i>
XXXIV. Que saint Augustin prouve par la doctrine précédente, que les anciens docteurs ont reconnu la prédestination ; ce qu'il répond aux passages où ils l'attribuoient à la prescience.	701
XXXV. Que la coopération du libre arbitre avec la grâce, que demandent les anciens docteurs, n'empêche pas la parfaite conformité de leur doctrine avec celle de saint Augustin.	703
XXXVI. En quel sens on dit que la grâce est donnée à ceux qui en sont dignes, et qu'en cela les anciens ne disent rien autre chose que ce qu'a dit saint Augustin.	<i>Ibid.</i>
XXXVII. En quel sens saint Augustin a condamné la proposition de <i>Pélagé la grâce est donnée aux dignes.</i>	705
XXXVIII. En quel sens on prévient Dieu, et on en est prévenu.	706
XXXIX. Que par les solutions qu'on vient de voir, saint Augustin démontre la parfaite conformité de la doctrine des anciens avec la sienne, qui étoit celle de l'Eglise.	707
INSTRUCTION SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE, à l'usage des religieuses et communautés de filles du diocèse de Meaux.	713

G



DATE DUE	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

